POSTMODERNIDAD CONSUMISTA Y NIHILISMO DE LA MERCANCÍA

Jorge Polo Blanco

En este trabajo se trata de hilar una mínima dilucidación de eso que se ha dado en llamar postmodernidad, recorriendo para ello algunos de sus síntomas, diagnósticos y expresiones. Se pretende asimismo mostrar que ese devenir postmoderno, si algo ha de significar, no puede ser un decantarse ajeno al desarrollo de la sociedad de consumo, siguiendo aquí de cerca en algún sentido la tesis de Jameson sobre la postmodernidad como lógica cultural del capitalismo tardío. En efecto, ese tan cacareado desfallecimiento cultural que se rodea de múltiples rótulos postmodernos no puede dejar de estar íntimamente conectado con esa deriva de la sociedad capitalista que ha sido bautizada con etiquetas tales como «capitalismo tardío», «capitalismo postindustrial» o «tardocapitalismo». En ese sentido, también se intenta poner en entredicho el alcance liberador de un pretendido nihilismo lúdico, consumista y humorístico que algunos quisieran celebrar demasiado aprisa, así como señalar el alcance antropológicamente aniquilador de ese nihilismo de la mercancía propio de una cultura enteramente economizada.

Jorge Polo Blanco

Postmodernidad consumista y nihilismo de la mercancía

ePub r1.0
Titivillus 07.04.17

Jorge Polo Blanco, 2009

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

1. Irónicos y humorísticos

Tal vez haya el hombre occidental contemporáneo perdido toda potencia para la creencia contundente. Tal vez ese hombre desactivado haya contraído una radical incapacidad para articular discursos fuertes y graves, deviniendo en un ser dúctil que sólo sabe jugar en coordenadas definitivamente vaciadas de trascendencia incisiva, evacuadas de sentido único. Tal vez se haya convertido en un tipo de hombre sin vehemencia, plástico, voluble, un hombre destensado. Un hombre también escarmentado, demasiado ajado para depositar su fe en altos ideales utópicos, demasiado desestructurado para introducir su quehacer en una configuración rígida.

Se da, diciéndolo con ese sabor postmoderno, un ablandamiento generalizado en el ámbito de las creencias, un desfallecimiento palpable en el terreno de las ideologías. Éstas, reducidas a meros verbalismos fantasmales, ya no constituyen fieros principios de acción, han dejado de ser operativas en un sentido estricto, sucumben en una mera escenografía superflua dispuesta en el caleidoscopio de las banales etiquetas nominales, en el mero juego lingüístico del trivializado espectáculo político. Hombres que no caminan portando consigo una cosmovisión estable, organizativa, otorgadora de un único sentido. Los asideros se han desestabilizado, los fundamentos absolutos se han ido volatilizando y su subsistencia es en todo caso una mera remanencia arrastrada de reliquias ya inermes. No hay categorías rígidas de interpretación, no hay núcleos esenciales de comprensión, no hay centros indubitables desde los que otear y abarcar la vida[1].

Tal vez, paulatinamente, el occidental se haya ido pareciendo cada vez más a esa figura del «ironista liberal» esbozada y caracterizada por Richard Rorty. «Empleo el término «ironista» para designar a esas personas que reconocen la contingencia de sus creencias y de sus deseos más fundamentales: personas lo bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que esas creencias y esos deseos fundamentales

remiten a algo que está más allá del tiempo y del azar» (Rorty, 1991:17). Personas que saben que aquello en lo que creen no es un depósito de verdad absoluta, individuos que creyendo en un determinado tipo de cosas son empero conscientes de que podrían creer perfectamente en otras distintas. El ironista liberal ha despojado de solemnidad incólume a todo su ideario, lo ha desvestido de absolutismo, de dogmatismo, lo ha relativizado, lo ha situado en un contexto sociocultural restringido.

Este ironista se sabe a sí mismo un hombre de constitución contingente, y sabe que su visión del mundo está determinada por elementos de azar, por jirones que no proceden de ningún reino eterno, por retazos insoslayablemente revestidos de aleatoriedad y de radical falibilidad. «Ese giro sería un símbolo de nuestra renuncia al intento de reunir todos los aspectos de nuestra vida en una visión única, de redescribirlos mediante un único léxico» (Rorty, 1991:18). Un hombre instalado en la radical pluralidad, en la fragmentación descentrada, un hombre que sabe que todos los hilos que conforman su debilitada visión del mundo son texturas precarias, inestables, azarosas, relativas, nunca absolutas e indubitables.

¿Pero realmente el occidental no maneja ya ningún tipo de fanatismo, no construye ningún tipo de violencia, no masacra en virtud de ningún tipo de valores? ¿No se esconde detrás de su descreído debilitamiento una estructura de dominio, no vive en y por un funcionamiento económico devorador y depredador? ¿Y qué principios invoca para justificar la destrucción? ¿No hay teodicea? Pero sigamos con Rorty.

Ese ironista sabe que nunca podrá hallar un fundamento último y definitivo para justificar sus creencias. Es consciente de que sólo está jugando a un juego en medio de otros muchos juegos posibles, que las reglas y códigos que él sigue no son los únicos y verdaderos. Sabe que ese juego no es una totalización definitiva, columbra la volubilidad y porosidad de su situación, intuye que aquello que piensa es cuasi-accidental. Tiene siempre presente que sus concepciones nunca podrán ser sino herramientas más o menos útiles para manejarse en la vida, pero nunca representaciones de la realidad en sí, nunca fotografías exactas de la esencia última del universo[2].

Una característica fundamental de este ironista liberal es que tiene la capacidad de reírse de sí mismo, que no se toma nada en serio y que, por supuesto, no se toma demasiado en serio ni a sí mismo, pues un hombre que no venera verdades eternas se ha despojado de la *seriedad intransigente y torva* con la que los dogmáticos y fundamentalistas defienden sus convicciones. Con una sonrisa sardónica, algo cínica y pícara, el ironista liberal propone sus propias tesis, sus propias ideas, sus propia visión, pero lo hace con cierta ligereza, sin imposición, sin beligerancia, blandamente, sabiendo que sus nociones no son la verdad, sabiendo que sólo juega un juego contingente que no puede erigirse en el último fundamento de todo, teniendo siempre presente el azar voluble que lo ha llevado a creer eso y no lo otro.

El ironista es un hombre de renuncia. Ha renunciado a pretender justificar su cuerpo de creencias de una manera absoluta, ha renunciado a la pretensión de situarse por encima de sus contingencias culturales, históricas y lingüísticas, ha renunciado a la locura de creer poder acceder a un reino de verdad eterna y universal, y por ello mismo ha renunciado a la mórbida tentación de arremeter contra otros juegos que no son los suyos. Se sabe reír de sus propias creencias porque sabe que éstas han cristalizado en él de manera precaria, aleatoria, azarosa. Sin dogma no hay seriedad, sin imposición fundamentalista no hay sobriedad. Por ello el ironista sabe dejar de ser serio y sobrio, por eso *se ríe.*

En las páginas finales de *El nombre de la rosa*, el fanático e intransigente Jorge de Burgos arguye que «La risa es la debilidad, la corrupción, la insipidez de nuestra carne» (Eco, 1983:573). La risa nos envilece, nos deforma la cara, nos acerca a la animalidad, a la tentación, a la irreverente pecaminosidad, a lo diabólico. La Comedia aristotélica debía ser destruida, la risa no podía ser dignificada de ninguna manera, el temor de Dios no podía quedar menoscabado. Después, Guillermo, hablando del tenebroso monje, dirá: «Tenía miedo del segundo libro de Aristóteles, porque tal vez éste enseñase realmente a deformar el rostro de toda verdad, para que no nos convirtiésemos en esclavos de nuestros fantasmas. Quizá la tarea del que ama a los hombres consista en lograr que éstos se rían de la verdad, lograr que *la verdad ría*, porque la única verdad consiste en

aprender a liberarnos de la insana pasión por la verdad» (Ibíd, 1983:595). Es muy plausible que Rorty suscribiera casi en su totalidad estas palabras del personaje de Umberto Eco, pues una verdad que ríe es una verdad lúdica, blanda, una verdad que ha renunciado a toda severidad intransigente, una verdad que ya no puede funcionar coercitivamente, que ya no puede pretender cristalizar en una eternidad terrorífica y punitiva. Una verdad que ríe y que, por tanto, acaba riéndose también de sí misma, ejecutando de esa manera un gesto por el cual se descarga de todo lastre dogmático y absolutista.

Tenía razón el furibundo Jorge, pues la Verdad que ya no da miedo, la Verdad que permite el juego de la risa, es una disminuida verdad que pierde su mayestática uve mayúscula, es una verdad condenada a la disolución lúdica, a la carcajada descreída, a la hilaridad iconoclasta.

¿Y cuánto se ríe el hombre occidental postmoderno? ¿Y qué tipo de risa es? Lipovetsky habla de un «desarrollo generalizado del código humorístico» (Lipovetsky, 2002:136). En efecto, lo cómico ha estado presente en todas las culturas, en sus cultos, en sus mitos, en sus relatos y en su arte, pero pudiera ser que en nuestra cultura actual estuviéramos incubando un nuevo e inédito papel para esa categoría, pues «[…] si cada cultura desarrolla de manera preponderante un esquema cómico, únicamente la sociedad posmoderna puede ser llamada humorística, pues sólo ella se ha instituido globalmente bajo la égida de un proceso que tiende a disolver la oposición, hasta entonces estricta, de lo serio y lo no serio; como las otras grandes divisiones, la de lo cómico y lo ceremonial se difumina, en beneficio de un clima ampliamente humorístico» (Ibíd, 137). Se trataría, por tanto, de una metamorfosis cultural disolvente, ya que esas delimitaciones entre lo digno de seriedad y lo susceptible de comicidad quedarían inoperantes.

Lo humorístico se extendería irrestrictamente a todos los ámbitos de la vida social y simbólica. Los recintos sagrados en los cuales la seriedad augusta era exigida dejarían de existir, pues *todo se habría empezado a tornar risible*. «La ausencia de fe posmoderna, el neo-nihilismo que se va configurando no es ni atea ni mortífera, se ha vuelto humorística» (Ibíd). Todos los valores sagrados, trascendentes, últimos, dejan de ser algo serio y

también ellos se sumergen en esa atmósfera ligera y risueña en la que nada se toma demasiado en serio, esa atmósfera de banalización creciente que lo envuelve todo. ¿Por fin ha triunfado el *homo risibilis*, el hombre que se ríe de todo? Habría que ver en qué medida y en qué sentido una cultura cuya enfermedad social más extendida es la depresión y que consume ansiolíticos en cantidades industriales puede ser descrita como aquella en la que ha triunfado el *homo risibilis.*

No se trataría ya, ciertamente, de una risa moderna disciplinada, contenida, intelectualizada, reducida a ironía y a sarcasmo, funcionalmente domesticada. Tampoco de una risa carnavalesca, bufonesca y estrambótica. Se trataría de algo más ligero y más disipado, de un humor ni intencionalmente blasfemo ni irónicamente refinado, sin pretensiones críticas o emancipadoras. Un humor gratuito, insustancial, trivial, «una comicidad vacía que se nutre de sí misma» (Ibíd, 141). La actitud postmoderna es una renuncia a la solemnidad del sentido, a la majestuosidad imponente del discurso totalizador, a las categorías de plomo que gravitan pesadamente en las conciencias. «El código humorístico propone enunciados «jóvenes» y tónicos, elimina la pesadez y gravedad del sentido […] los discursos enfáticos se eclipsan, pues son incompatibles con la exigencia de operatividad y celeridad de nuestro tiempo. Se necesita algo detonante, flash; lo pesado se disipa en aras de la «vida», de los spots psicodélicos, de la esbeltez de los signos: el código humorístico electrifica el sentido» (Ibíd, 156). Los símbolos y los signos son despojados de contundencia, de importancia trascendente, de majestuosidad determinante. El universo simbólico deja de estar trazado en rígidas fronteras delimitadoras que separan lo serio/sagrado y lo risible/profano, ya no hay recintos trascendentes a los que no se pueda penetrar con ligereza risueña. Toda la vida social es permeada por una relajación burlesca, ya no hay ideales y verdades que impongan desde su incontrovertible absolutismo un respeto hierático y majestuoso.

Se produce una desubstancialización lúdica de los grandes contenidos, pues «el código humorístico aspira al relajamiento de los signos y a despojarlos de cualquier gravedad» (Ibíd, 157). Como vemos, esta tesis de la extensión de lo humorístico, de la expansión triunfante de la risa banal,

de la muerte de lo serio y de lo solemne, queda muy emparentada con la figura del «ironista liberal» de Rorty. Recordemos que esa figura era la del hombre que ya no se tomaba nada en serio, ni siquiera a sí mismo. Ese ironista ni siquiera con respecto a sus propias creencias y convicciones era capaz de adoptar una actitud de seriedad circunspecta, pues había renunciado definitivamente a los discursos totalizadores y absolutistas, a los discursos serios, graves y dogmáticos[3].

El ironista liberal se mueve en coordenadas lúdicas, proteicas, contingentes, nunca se instala en fundamentos pretendidamente eternos y absolutos. Y por ello, nada hay que se le imponga con la seriedad autoritaria de una Verdad definitiva, todo es discutible, revisable, provisional, todo es risueño, ligero, blando. El «ironista liberal» de Rorty, pues, encaja perfectamente en el teatro de la «sociedad humorística».

Y puede que ese irónico personaje también conecte con el nihilismo desenfadado que describe Lipovetsky cuando dice que el nihilismo europeo «[…] tal como lo analizó Nietzsche, en tanto que depreciación mórbida de todos los valores superiores y desierto de sentido, ya no corresponde a esa desmovilización de las masas que no se acompaña ni de desesperación ni de sentimiento de absurdidad. Todo él *indiferencia*, el desierto posmoderno está tan alejado del nihilismo «pasivo» y de su triste delectación en la inanidad universal, como el nihilismo «activo» y de su autodestrucción. Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero *a nadie le importa un bledo* […]» (Ibíd, 36). Una atmósfera de indiferencia pura impregna todas las valoraciones, una película de frivolidad intrascendente se deposita sobre los cadáveres de lo que antaño fueran los grandes ejes articuladores de sentido. «La oposición del sentido y del sin sentido ya no es desgarradora y pierde parte de su radicalismo ante la frivolidad o la utilidad de la moda, del ocio, de la publicidad. En la era de lo espectacular, las antinomias duras, las de lo verdadero y lo falso, lo bello y lo feo, lo real y la ilusión, el sentido y el sinsentido se esfuman, los antagonismos se vuelven «flotantes», se empieza a comprender […] que ya es posible vivir sin objetivo ni sentido, en secuencia-flash, y esto es nuevo» (Ibíd, 38). Y todo ello se produce en el seno de una cultura permeada en todos sus recovecos por la ligereza de un código humorístico que nos aleja de toda angustiosa

nostalgia del sentido, pues el proceso se lleva a cabo sin patetismo existencial, como luego veremos.

¿Es la postmodernidad una explosión humorística por la cual los hombres ya no son capaces de tomarse nada en serio? ¿Hemos entrado en un proceso en el que «los valores superiores se vuelven paródicos, incapaces de dejar ninguna huella emocional profunda» (Ibíd, 162)? ¿Pero tiene algo que ver esta caracterización de la *postmodernidad risueña* con el triunfo explosivo de la llamada sociedad de consumo?. Lipovetsky reconoce que la emergencia de lo que él ha llamado la «sociedad humorística» es inseparable del apogeo de la edad consumista y su cultura hedonista, aunque seguidamente apunta que no podemos explicar dicho proceso reduciéndolo a un mero epifenómeno de una nueva fase del capital. «El código humorístico es el complemento, el «aroma espiritual» del hedonismo de masa, a condición de no asimilar ese código al sempiterno instrumento del capital, destinado a estimular el consumo» (Ibíd, 156). Se trataría, pues, de «un fenómeno cuyo origen debe situarse en la revolución general del modo de vida» (Ibíd, 157). Sin duda, dicha tesis chocaría parcialmente con aquella otra defendida por Frederic Jameson, para el cual la postmodernidad no es sino una forma de denominar la nueva lógica cultural del capitalismo avanzado. ¿No es el capitalismo, en su actual fase ultraconsumista, el que crea ese «ethos» que describen y recrean Rorty y Lipovetsky?

2. Corroídos y líquidos

Para Jameson «toda posición posmoderna en el ámbito de la cultura —ya se trate de apologías o de estigmatizaciones— es, también y al mismo tiempo, *necesariamente*, una toma de postura implícita o explícitamente política sobre la naturaleza del capitalismo multinacional actual» (1991,14). De tal modo que no podrían ser desligadas las andanadas posmodernas de las condiciones económicas del llamado capitalismo tardío o capitalismo de consumo[4]. «Lo que ha sucedido es que la producción estética actual se ha integrado en la producción de mercancías en general: la frenética urgencia económica de producir constantemente nuevas oleadas refrescantes de géneros de apariencia cada vez más novedosa (desde los vestidos hasta los aviones), con cifras de negocios siempre crecientes, asigna una posición y una función estructural cada vez más fundamental a la innovación y la experimentación estética» (Ibíd, 18). Un Mercado capitalista cuyo funcionamiento intrínseco impone necesariamente inacabables ciclos de constante renovación y en donde las mercancías bullen en un perpetuo movimiento de aparición/desaparición; un desfile en el que las cosas ya no son objetos estables que configuran un mundo, sino un escaparate en renovado movimiento en el que los objetos desaparecen antes de empezar a usarse; en tales condiciones, la consistencia ontológica del mundo se torna inviable, todo se sume en una incesante y veloz digestión devoradora, las cosas no arraigan, no sedimentan, no articulan, no configuran, los hombres no pueden tejer alrededor de ellas hilos de consistencia cultural y simbólica.

El capitalismo impone la aceleración disolvente, la obsolescencia fulgurante, un régimen temporal de propulsión sin memoria, un espacio flotante y calamitoso en el que todo lo estable se deshace antes siquiera de llegar a erigirse, una fagocitación sin reposo[5]. Es *este* régimen mercantil, son *estas* condiciones económicas las que acaban creando, en efecto, el clima cultural que describe Lipovetsky y el tipo de personalidad blanda que presenta Rorty con su figura del «ironista liberal». Los devaneos

postmodernos, como apunta Jameson, corresponden a la lógica cultural de ese capitalismo avanzado y consumista.

En efecto, en ese contexto se crea un tipo de *yo* acorde con esas necesidades estructuralmente impuestas por el mercado. Describe Lipovetsky un *yo* debilitado, difuso, difuminado, un *yo* destartalado y lábil, heteróclito, compuesto de jirones transitorios e intercambiables, consumibles, un *yo* carente de sustancia firme y duradera, una anarquía de impulsos y excitaciones desprovista de centro de gravedad. Es el tipo de *yo* exigido por la permanente aceleración consumista, «[…] un nuevo tipo de personalidad, una nueva conciencia, toda ella indeterminación y fluctuación» (Lipovetsky, 2002,58). Este tipo de *yo* que Lipovetsky describe y denomina «neonarcisista» es un *yo* funcional a las condiciones de vida determinadas por el capitalismo en su actual fase consumista. «Que el Yo se convierta en un espacio «flotante», sin fijación ni referencia, una disponibilidad pura, adaptada a la aceleración de las combinaciones, a la fluidez de nuestros sistemas, esa es la función del narcisismo, instrumento flexible de ese reciclaje *psi* permanente, necesario para la experimentación posmoderna» (Ibíd). Esa función corrosiva que deshace todos los centros estables del *yo* procede, sin duda, de las necesidades de un sistema económico que necesita a toda costa fabricar sujetos consumistas hiper-estimulados, permanentemente excitados, seducidos por el juego mercantil devorador que no puede permitirse rémoras que opongan resistencia a su fluidez. El *yo* que Lipovestsky describe es el *yo* funcional al capitalismo consumista, es el *yo* que lubrica la movilidad permanente del ciclo de renovación mercantil, el *yo* blando y lábil que puede ser atravesado sin oposición por un torrente constante de mercancías y por todo el aparato informativo-publicitario concomitante.

Un *yo,* pues, capaz de asimilar y digerir todo ese torbellino mercantil-consumista ha de ser un *yo* flexible, reblandecido, anárquico, sin durezas, sin centro. Un *yo* veleidoso y reciclable que se inserta cómodamente en la gran circulación mercantilizada de la sociedad consumista, un *yo* cuyo hábitat es esa «profusión lujuriosa» de imágenes, productos y objetos que chorrean en una multiplicación exponencialmente ampliada dentro de la cual los sujetos son interpelados por la movilidad inconsistente de un mar

de mercancías que reclaman ser deglutidas de manera cada vez más rápida y profusa. El *yo* ha de ser una «disponibilidad pura» para los movimientos del mercado consumista[6]. «El mercado define al individuo como ser anhelante en esencia. En principio, somos lo que deseamos: objetos, seres, estilos de vida, experiencias. Confundimos la multiplicación de los derechos con la de los apetitos, sin vislumbrar la menor contrapartida en forma de deberes. Una sociedad de mercado es de entrada una sociedad de servicios basada en la comodidad y la inmediatez. Es un ajuste minucioso de la oferta y la demanda, y cuanto más personalizada sea la oferta, adaptada a los gustos de cada uno, más valor tiene. Considerable disfrute: estoy seguro de obtener inmediatamente —previo pago— aquello que deseo, una gigantesca organización se pliega a mis menores apetencias. Se trata del placer del servicio […]» (Bruckner, 2003:142). Toda la maquinaria económica funcionando para la producción y simultánea satisfacción de los más íntimos apetitos, para la configuración y colonización pormenorizada de unas apetencias que inmediatamente son saludadas por una promesa inmediata de saciedad.

El polícromo escaparate del mundo-supermercado in-forma el deseo humano a través de una democratización compulsiva de la satisfacción de los apetitos inducidos. Se trata de una lujuriosa concupiscencia que se arroga el derecho a saborearlo todo, a consumirlos a todos. «La conclusión lógica de la sociedad de mercado es la *prostitución generalizada*, la transformación del género humano en proveedores o clientes, en un ejército de manos que prodigan múltiples cuidados a pudientes apresurados» (Ibíd, 143). Toda realidad humana deviene servicio consumible. Incluso uno mismo se consume a sí mismo, la vida propia se ejecuta cual proyecto empresarial en el que invertimos y arriesgamos. «La cuestión se complica al existir congruencia entre el mercado y el yo considerado como una pequeña empresa. Cuando el individuo trabaja en su desarrollo personal y busca el máximo rendimiento de sus talentos, obedece a los principios económicos de utilidad y racionalidad. Cada persona es un capital productivo» (Ibíd, 133). Si el género humano deviene abstractamente *recurso humano*, el individuo también vive su propia vida como un material al que se ha de sacar el máximo rendimiento con la máxima eficacia economizante y con la

máxima productividad. Esa es la lógica que opera con imparable extensión en el meollo mismo de la civilización occidental.

Ese «ethos» consumista (y enseguida veremos el motivo del entrecomillado, pues *ethos* es una noción demasiado «dura») producido por la morfología del actual capitalismo de consumo de masas concuerda de manera patente con ese otro sujeto de carácter corroído, descrito por Richard Sennett. La expansión del «capitalismo flexible» crea las condiciones óptimas para una personalidad desarticulada y fragmentada. Un mundo basado en la incertidumbre estructural, en la temporalidad imprevisible, en el «a corto plazo», en la pura urgencia, en la renovación continua, en ese mundo, los lazos emocionales de los sujetos no pueden consolidarse, la propia vida carece de una mínima estructura de unidad, la biografía es un agregado deshilachado de la que apenas puede construirse un relato. «¿Cómo puede un ser humano desarrollar un relato de su identidad e historia vital en una sociedad compuesta de episodios y fragmentos? Las condiciones de la nueva economía se alimentan de una experiencia que va a la deriva en el tiempo […] diría que el capitalismo del corto plazo amenaza con corroer su carácter, en especial aquellos aspectos del carácter que unen a los seres humanos entre sí y brindan a cada uno de ellos una sensación de un yo sostenible» (Sennett, 2000:25). El régimen temporal de la mercancía, la propulsión del tiempo mercantilizado en la sociedad de consumo, genera unas condiciones de vida que merman y erosionan la posibilidad de erigir una personalidad más o menos sólida en un mundo estable[7].

Un mundo reblandecido que apenas es ya *mundo*, que es mera circulación acelerada y una digestión sempiterna en el que todas las cosas decaen antes de que hayan arraigado. Las biografías quedan deshilachadas, los lazos humanos debilitados. «En este mundo, los lazos toman la apariencia de encuentros consecutivos; las identidades, de máscaras que se van usando sucesivamente; la biografía, de una serie de episodios cuya única importancia perdurable reside en su recuerdo igualmente efímero. No se puede saber nada con seguridad y todo lo que se sabe puede saberse de otra manera, siendo una forma de conocimiento tan buena, o tan mala (y, sin duda, tan volátil y precaria), como cualquier otra. La apuesta reina ahora

allí donde antes se buscaba la certidumbre, mientras que la asunción de riesgos sustituye a la persecución obstinada de objetivos. Y, por consiguiente, no existen apenas cosas en el mundo que puedan considerarse sólidas y fiables, nada que recuerde a una lona resistente en la que uno podría tejer el propio itinerario de vida» (Bauman, 2001:35). Nada dura para toda la vida, la desconfianza se convierte en el humus natural de la existencia, la ingravidez del proyecto vital apenas puede ser expresada narrativamente, no quedan muchos hilos conductores, sólo indeterminación, improvisación.

Ese *yo* de carácter corroído que describe Sennett es el «*yo* lábil» que caracteriza Lipovetsky. Pero mientras en éste último se celebra la versatilidad postmoderna y lúdica de un yo descentrado (¿nos hace el capitalismo consumista mas alegres de lo que lo han sido los hombres a lo largo de toda la historia?), Sennet lamenta por el contrario esta situación de sujetos ansiosos y desfigurados, desposeídos de un relato vital otorgador de sentido estable. Son «vidas líquidas», en la metáfora de Bauman, unas vidas fluctuantes que han perdido todos los asideros, que se deslizan siempre sobre arenas movedizas, que no cuentan con ningún tipo de sólida seguridad, que sobreviven siempre al borde del riesgo continuo. «En resumidas cuentas, la vida líquida es una vida precaria y vivida en condiciones de incertidumbre constante» (Bauman, 2006:10). Una vidas sin consistencia en un mundo en el que nada dura pues «[l]a velocidad, y no la duración, es lo que importa» (Ibíd, 17). Esta sociedad líquida prepara un terreno de juego vital impredecible en el que los resultados de las acciones son siempre imprevistos, incontrolables.

¿Qué tipo de identidad puede ser construida en esta liquidez consumista? «Los territorios de la construcción y reconstrucción de la identidad no son los únicos conquistados por el síndrome del consumidor fuera de su reino de calles y centros comerciales. Paulatina, pero inexorablemente, va apoderándose de las relaciones y los vínculos interpersonales» (Ibíd, 117). Consumimos identidades y relaciones humanas como consumimos el resto de mercancías. La mercantilización de toda la *Lebenswelt*[8] involucra una constante e incoherente redefinición en una personalidad que se mueve siempre a través de proteicas figuras

fragmentadas. Una vida nómada, siempre sumida en un gerundio reestructurador que nunca culmina en nada, un trabajo sisífico que no puede detenerse en una configuración estable, un vaivén vital, una licuefacción trashumante que no puede permitirse ninguna solidez arraigada.

Ningún cogito cartesiano ejerciendo de poderoso centro de gravedad, ningún Yo trascendental articulando y posibilitando una experiencia objetiva estable. El sujeto se deshace y se fragmenta. Las ideas totalizadoras se han extinguido, como ya anunciaron los profetas del fin de las ideologías, o como ya diagnosticó el tan citado Lyotard en su caracterización de la condición postmoderna[9]. Hombres sin cosmovisión, sin ideas totalizadoras de compresión del mundo. En realidad, sujetos sin *mundo*, sin sistema, individuos que no pueden ni saben situarse en una deslocalización que no terminan nunca de comprender. Individuos que no poseen elementos integrales a través de los cuales poder enraizar su existencia en un orden de cosas comprendido y aprehendido, que sólo disponen de un mosaico cambiante de retazos de publicidad asonante y jirones de sentido troceado electrónicamente, un calidoscopio destartalado de mini-relatos blandos, un mejunje abigarrado y triturado de significados mezclados y difusos. Pseudo-sujetos postmodernos que se proyectan únicamente en la blandura de un consumismo que no permite entretejer nada sólido o fundante[10].

La sociedad de la comunicación, gobernada por los *mass media* y por las redes telemáticas, es para Vattimo una sociedad transparente en la que se da una «explosión y multiplicación generalizada de *weltanschauungen*: de visiones del mundo» (1996: 79). La realidad unívoca ha reventado y se «vuelve cada vez menos concebible la idea misma de *una* realidad. Quizá se cumple en el mudo de los *mass media* una «profecía» de Nietzsche: el mundo verdadero, al final, se convierte en fábula. Si nos hacemos hoy una idea de la realidad, ésta, en nuestra condición de existencia tardo-moderna, no puede ser entendida como el dato objetivo que está por debajo, o más allá, de las imágenes que los *media nos proporcionan*. ¿Cómo y dónde podríamos acceder a una tal realidad «en-sí»? Realidad, para nosotros, es más bien el resultado del entrecruzarse, del «contaminarse» (en el sentido latino) de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que

compiten entre sí, o que, de cualquier manera, sin coordinación «central» alguna, distribuyen los *media*» (Ibíd, 81). Se evapora el centro de gravedad, la pluralización multívoca de interpretaciones e imágenes se entrelazan sin criterio de preeminencia. El principio de realidad se fragmenta en millones de aristas, ninguna de las cuales se erige en sustrato «real», sino que el juego caleidoscópico de inabarcables perspectivas se entrecruzan oscilantemente en una desontologización lúdica. Para Vattimo, «en este «caos» relativo residen nuestras esperanzas de emancipación» (Ibíd, 78).

Pero ese panorama de totalizaciones decadentes, extintas, desacralizadas, trivializadas, muertas, acabó siendo también un proceso que convirtió a los hombres en indigentes fantasmas que tienen que vivir improvisando pseudocoherencias cambiantes y recicladas. Individuos que no pueden insertar su biografía en una trama de sentido, pues se agitan entre medias de millones de pseudo-sentidos telemáticos y billones de informaciones que atraviesan sus cerebros a la velocidad de la luz, cual fetiches dinamizados en la estrategias de la mercadotecnia, en la metástasis abigarrada de sociedades anónimas y anómicas que impersonalizan de manera definitiva el significado coherente de las relaciones humanas, convertidas en meras transacciones abstractas, mecánicas y solipsistas.

3. Nihilismo risueño

Todo lo sólido se desvanece en el aire», dice Marx en el *Manifiesto comunista*. En ello consiste la modernidad, y así reza el título del clarividente ensayo de Marshall Berman. Una modernidad atravesada y constituida por un sistema económico que siempre vivió de las crisis periódicas y recurrentes, del caos desestabilizador en las condiciones productivas, laborales y vitales. «En este mundo, la estabilidad sólo puede significar entropía, muerte lenta, en tanto que nuestro sentido del progreso y el crecimiento es nuestro único medio de saber con seguridad que estamos vivos. Decir que nuestra sociedad se está desintegrando sólo quiere decir que está viva y goza de buena salud» (1988:90). El ritmo productivo nunca puede frenarse, la circulación mercantil nunca puede decrecer sino, muy al contario, ha de ir creciendo exponencialmente. La reproducción siempre ampliada del capital conlleva una mercantilización totalizadora de todos los aspectos de la vida social, y los individuos ingresados en ese circuito sólo pueden vivir fragmentadamente, líquidamente, zaheridamente[11].

En ese mundo «todo está hecho para ser destruido mañana, aplastado o desgarrado, pulverizado o disuelto, para poder ser reciclado o reemplazado a la semana siguiente, para que todo el proceso recomience una y otra vez, es de esperar que para siempre, en formas cada vez más rentables» (Ibíd, 95). Todo es potencialmente desechable, todo lleva la rúbrica de su inminente sustitución, nada es durable. El hombre no puede aferrarse a nada, no puede construir, no puede creer, *el origen del nihilismo está en el darse de lo mercantil*. «Todos los impulsos anárquicos, desmedidos, explosivos que la siguiente generación bautizaría con el nombre de «nihilismo» —impulsos que Nietzsche y sus seguidores atribuirían a traumas tan cósmicos como la muerte de Dios— son localizados por Marx en el funcionamiento cotidiano, aparentemente banal, de la economía de mercado» (Ibíd, 97). ¿Es la sociedad capitalista la civilización más pasmosamente nihilista que jamás haya de existir sobre la faz de la tierra? El nihilismo nace en la proletarización masiva de los hombres, en la

violencia industrial originaria que segrega sujetos desubicados e inermes que pasan a ser meras abstracciones circulantes despojadas de todo otro ropaje cultural; hombres desarraigados, universalmente indiferenciados, meros vendedores de la única mercancía que poseen, su fuerza de trabajo. Hombres sin Dios y sin patria, hombres que ya no están en ningún «lugar» de dimensiones mensurables y limitadas, sino en un ilimitado espacio homogéneo, triturador e imprevisible llamado Mercado[12].

Y si concluimos que el Mercado fue el caótico puñal que asestó la herida mortal a Dios, ¿no se habría erigido el Mercado como nuevo Ídolo, como nueva divinidad, con nuevo Símbolo, como nuevo metarrelato configurador no solo de nuestras estructuras sociales sino también delimitador de todo nuestro imaginario? ¿No es el Mercado el catalizador de la transvaloración de todos los viejos valores? Emerge la figura del proletario, después la figura del consumista, y el proceso nihilizador va mostrando sus rostros. Las cosas y las personas sólo pueden darse y sólo pueden aparecer bajo la forma mercancía, y en ese inestable y digestivo *darse* nada tiene valor sino como frugal valor de cambio insertado en la inacabable circulación destructiva en el que nada se erige, en el que nada permanece, en el que nada se entrelaza[13]. La mercancía nace para circular y morir antes siquiera de que pueda tejerse en torno a ella ninguna consistencia antropológica. Todo se introduce en la liquidez del mercado, todo se subsume en esa veloz y anárquica circulación[14].

¿Son éstas las condiciones de la postmodernidad? Una sujeto que crece en esas exigencias y es interpelado por esos imperativos no puede desarrollar sino un carácter corroído, una identidad fragmentada y deshilachada, una vida líquida e inestable, un *yo* inerme, descentrado y blando que habita en la incertidumbre. Un hombre desquiciado.

Los hombres ya no encajan sus vidas en unos goznes más o menos estables sobre los que poder girar y bascular, pues han sido expelidos, puestos en órbita. Todos los goznes han estallado en mil pedazos, un estallido prolongado y secular que alcanza ahora su máxima deflagración. El hombre sin quicios, sin resortes fijos desde los que moverse, desde los que construir, desde los que mirar. El hombre ubicuo e indiferenciado que no está encajado en lugar alguno, que no ingresa en ningún entramado

sólido, que está permanente sacado de sí, fuera de sí. El hombre que no puede girar en movimientos regulados, que sólo queda volteado a merced de veleidades caprichosas e impredecibles, veleidades ciertamente mercantiles. «La renovación acelerada de las mercancías, que produce cada dos años un mundo enteramente nuevo, se alinea con el empleo precario, la deslocalización de los cuerpos, la discontinuidad biográfica, la desintegración familiar, la corrosión del carácter, la disolución de toda forma de comunidad» (Alba Rico, 2007a:48). La vida sumida en una particular revolución permanente que asalta todas las «lentitudes neolíticas» de un hombre que va quedando desbordado, obsoleto y caduco ante la rapidez de una circulación cuyas exigencias de renovación y sus imperativos de velocidad apenas puede cumplir. Un entorno de completa indiferenciación y de *hambre estructural generalizada*, donde nos comemos todo por igual, donde todo es comestible sin distinción[15].

Los hombres que todavía pretenden «quiciarse» son rémoras sobrantes y anacrónicas para el sistema de flujo perpetuo en el que vivimos. Sólo está permitido desquiciarse, ese es el nuevo imperativo, a ello somos constantemente empujados y obligados, a romper todos los quicios, a despojarnos de ellos, a des-quiciarnos sin contemplaciones, a quebrantar los contornos mensurables, a desmedirnos, a ilimitarnos.

Ese es el sujeto que produce el capitalismo consumista, el sujeto descentrado y reblandecido que puede ser volteado flexiblemente por las exigencias de un mercado en perpetua renovación destructiva y a-direccional; un pseudo-sujeto que puede adaptarse darwinianamente a ese nicho ecológico siempre en transformación anárquica, que es capaz de recibir y tragarse torrentes de mercancías que pasan por él sin dejar apenas huella; un sujeto siempre excitado y alteradamente predispuesto para ser el frágil y destartalado habitáculo en el que se vierten todos los signos mercantiles mediante una contundente y atroz producción de demanda, un consumidor fabricado que es la antesala desfigurada del vertedero, ya que «[…] extendiendo la *forma-mercancía* hasta la alcoba y sumiendo en ellas todas las características específicas del objeto, el capitalismo *ha privado* al hombre occidental —¡en nombre de la propiedad privada!— de *todo derecho sobre los objetos* al mismo tiempo que le induce a llamar «mío», en

una adquisición simbólica, a todo objeto que, bajo la forma mercancía, pasa *a través de él*, cuando en realidad no es capaz de retener otra cosa que *la forma mercancía en general*, la cual (bien es cierto) le atraviesa *ininterrumpidamente*» (Alba Rico, 1995:59). Un pseudo-sujeto que es sólo, en definitiva, la correa de transmisión de la circulación mercantil, que es una mera función engrasada en el circuito, y que cuando es menester se pone también él a circular.

Pero hay que introducir aquí un matiz esencial, un matiz que es más bien una modulación principal a la hora de poder captar certeramente aquello de lo que estamos hablando. En todo ese «proceso» anteriormente descrito no debemos ver nada parecido a una manifestación nihilista de tipo trágico, nada parecido a la angustia metafísica. Muy al contrario, todo se desarrolla entre carcajadas, estridencias, decibelios, en tono humorístico. Los hombres desquiciados son hombres que trazan su paso errante entre vítores y festividades, apolíticamente. Es un *nihilismo festivo*, es un aniquilamiento rodeado de apatía des-preocupada. Estos hombres que se dislocan como átomos propulsados no encuentran en su caótica vida sentimientos de absurdidad. No hay desesperación desgarradora. Como decía Lipovetsky en una cita ya mencionada más arriba, «Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero *a nadie le importa un bledo* […]» (2002:36). Total indolencia de unos hombres que están lo suficientemente desactivaos y anestesiados como para sentir un trágico sentimiento de heroica angustia. Son pura indolencia, gravidez abúlica que sólo se convulsiona en estertores momentáneos y que el resto del tiempo vegeta indolora frente a los escaparates luminosos de un mundo móvil y ruidoso.

Alguien podría decir que los individuos de nuestra acelerada sociedad contemporánea habitan un mosaico de vacíos y huecos dejados por cualidades perdidas, que están atravesados por ausencias, traspasados por nostalgias simbólicas, perforados por desiertos referenciales. Pero tal descripción sería esperpéntica, hiperbólica, extemporánea y melodramática. Este tiempo no se experimenta así.

El hombre contemporáneo no experimenta su vaciado con horror, se regodea en él. No hay consciencia de alienación, únicamente un quejumbroso mascullar desértico, pueril. La angustia es algo que se compra

por unas monedas para ver un drama edulcorado y poco creíble en una sala de cine, o para leer unos textos que ya no son de este mundo, que ya no dicen nada, que son ya pura fraseología arqueológica. La filosofía existencialista con su «silencio de Dios» es hoy sólo una curiosidad filológica, ese silencio ya no asusta, se compra y se vende, todo es burla y mofa. El teatro del absurdo queda muy lejos de los sentimientos del hombre y de la mujer de hoy.

Nuestro hombre nihilista y humorístico ya no vive su des-orientación con angustia y desgarro, sólo hay aspavientos fementidos e incoloros que se diluyen en un tráfago azaroso de movilidad y licuación. Nuestra sociedad consumista no permite heroísmos de angustia ni soflamas de lucha política, todo debe ser extremadamente banal, no hay lugar para nostalgias de sentido, esas preguntas son ya informulables. Sólo quedan diluidas consignas melifluas que invitan a moverse y a consumir todo lo que se pueda, todo cuanto se pueda y lo más rápidamente posible. «De la misma manera que el arte actual está más allá de lo bello y de lo feo, también el mercado está más allá del bien y del mal» (Baudrillard, 1991:25). Ya sólo cabe, pues, un pensamiento débil, debilitado[16]. ¿Habremos de congratularnos por ello? Muchas muertes y demasiados horrores causaron en el pasado los pensamientos fuertes, las ideologías férreas, las cosmovisiones fanáticas, los dogmas fundamentalistas, todavía hoy causan estragos. ¿Pero quién más muere hoy? ¿Cuáles son los muertos del risueño consumismo nihilista y quiénes son las víctimas de su concomitante pensamiento debilitado? ¿Qué es lo que hoy está muriendo, qué está siendo devorado? Habríamos de poner mucho recelo ante la posibilidad de diagnosticar la inocuidad de la postmodernidad capitalista.

4. Liberación lúdica en el caos

Creemos enteramente pertinente y justificado explorar la posibilidad (y la plausibilidad) de concebir la postmodernidad como la sintomatología cultural más propia de esa sociedad ultraconsumista que se manifiesta con voracidad creciente en las sociedades occidentales del capitalismo tardío. Aunque, en efecto, es difícil precisar la diferencia exacta que media entre un síntoma cultural y una legitimación ideológica.

¿Es la postmodernidad un discurso ideológico o un estilo de vida? La postmodernidad es ante todo un proceso de disolución por el cual el espacio público, ciertamente, se repliega invadido por una circulación veloz de imágenes y mercancías anónimas. La esfera de los asuntos humanos, ese espacio específicamente antropológico en el que nos encontramos con los otros no de manera desnuda sino entre medias de un mundo de sentido común y de signos compartidos, se convierte en un erial simbólicamente desecado, en una plataforma en la que ahora únicamente se dan cita multitud de equivalencias abstractas sin memoria y valores de cambio desprovistos de toda duración significativa. Cierto que hay una sobresaturación de signos consumibles, pero ese banquete destartalado de formas precarias no puede aquilatar ningún espacio simbólico de durabilidad y pertenencia[17].

Las mercancías no son cosas, y sin cosas no hay mundo común. Sólo hay puro movimiento, puro proceso de consumo, y «[…] la ciudad misma, como lugar natural del contrato social entre los hombres, se ha convertido también en un simple distribuidor de hombres rodados: concebida para la circulación de las mercancías a través de vías rápidas, anillos de circunvalación y círculos concéntricos potencialmente líquidos que sólo coagulan en las grandes superficies comerciales y en los grandes centros recreativos, la ciudad misma deviene mercancía […]» (Alba Rico, 2007b:124). Las ciudades postmodernas del capitalismo consumista están dejando de ser un espacio de memoria colectiva, están dejando de organizar

ese entramado compartido que tiene una historia recordada cuya presencia sirve como marco en el que imbricarnos.

Por el contario, las ciudades se parecen cada vez más en esos no-lugares[18] neutros, intercambiables, a-significativos, desidentificados y anonimizados qué únicamente ejercen de planicies y rampas de deslizamiento rápido para que la circulación no se detenga. «La aceleración, la fractalidad y el caos se plasman como primera imagen y metáfora central de un consumo sin norma ni razón que parece la primera seña de identidad (o mejor de ausencia de ella) del universo de referencia postmoderno. Ese postmodernismo barroco, hedonista, narcisista e individualista, que pretende convertir al consumo y la moda en la lógica cultural y artística del postfordismo […] no es otra cosa que una consecuencia y una segunda denominación de un liberalismo integrado, que trata de imponer la lógica y la estética de la mercancía sobre todos los ámbitos de lo social» (Alonso, 2006:70). El régimen mercantil es también un régimen estético y todo es experimentado y sentido como mercancía: los otros, uno mismo, el mundo.

Las relaciones humanas se consumen como se consumen las propias identidades, como signos intercambiables siempre dispuestos a ser reciclados. «Un hombre o una mujer posmodernos son, así, como los muebles modulares conformados a partir de elementos de distintas piezas y cuya mayor ventaja es la disponibilidad para el ensamblaje o el despiece veloz. Un ser sin demasiados atributos fijos, disponible como un Lego, hecho de muchas sangres y avatares, listo para la discontinua vicisitud de las ficciones» (Verdú, 2003:192). Figuras flotantes cuyas piezas nunca se engarzan de manera sólida, junturas apenas selladas para que la mutación esté siempre prevista. Personalidades enteramente proteicas diseñadas para la adquisición ocasional de elementos que luego serán desechados y cambiados por otros nuevos[19]. Pero estas recombinaciones de sí no las hace el hombre postmoderno a través de ningún proceso traumático, sino con esa ligereza consumista que desecha en el cubo de la basura un artículo apenas digerido. Las piezas de nuestra personalidad, al igual que el resto de valores de consumo, no tienen memoria. Nuestra identidad es una heterogénea diversidad en constante recombinación.

Podríamos celebrar ese carácter proteico de nuestros estilos de vida, de nuestra personalidad, porque pudiéramos ver en ello una liberación de los constreñimientos culturales y de los corsés simbólicos que nos imponía un viejo orden social que se derrumba. Una estridencia heterogénea implosiona en el corazón de la sociedad consumista, el viejo sistema industrial de consumo masivo estandarizado empieza a decaer y dejan de tener sentido las críticas culturales que apuntan a la homogeneización de las formas de vida en la sociedad de masas. La sociedad de consumo entra en una nueva fase, una fase donde la oferta está altamente diversificada, donde el consumidor ya se elige a sí mismo. «Del consumidor receptor pasivo […] hemos pasado al consumidor autoproducido, activo e interconectado, donde el aparente aumento hasta el infinito de las posibilidades de elección pasa por el aumento paralelo del poder de mercado y de las compañías que monopolizan los códigos y las tecnologías» (Alonso, 2006:72). En efecto, las ingenierías del marketing configuran un espectro amplísimo en el que el consumidor se ve excitado por una variedad apabullante de reclamos, imágenes, seducciones, posibilidades. La sociedad entera se convierte en un gigantesco hipermercado.

Pero en esa supuesta libertad para elegir (consumir) cada día un rol nuevo (una máscara nueva que luego reciclo o desecho para comprar una nueva) tal vez debiéramos ver algo escasamente parecido a una liberación auténtica, si es que tal cosa tiene aún algún sentido. Porque la determinación del nuevo (des) orden de la sociedad ultraconsumista constriñe a través de una producción de demanda altamente diversificada que otorga a los sujetos la ilusión de ser ellos los constructores de sus reciclables vidas mercantilizadas. Una orgía promiscua de signos y modelos que se pone a nuestra disposición para el consumo imparable que alimenta la reproducción del capital. «Toda la formación primaria y secundaria que llevan a cabo principalmente las baterías de imágenes emitidas por los *mass media* en incesante bombardeo sobredeterminan el legado tendencioso administrado por la escuela y terminan calcificando las mentes en una de las múltiples opciones de lo mismo que conocemos en la ideología actual como pluralidad de formas de vida de las sociedades abiertas, que, en realidad, a lo que responden es a una sola forma de vida efectiva, la del

homo oikonomicus u hombre mercancía. Bajo la sobreestructura ideológica de máscara plural subyace un modelo económico único para un pensamiento único […]» (Royo, 2007, 300). La gigantesca industria ideológico-publicitaria produce la gran prestidigitación fetichista del eclecticismo de los estilos, de las formas de vida irradiadas en chillona pluralidad. En realidad todo responde a los efectos diversificados de una misma mercadotecnia, aunque para algunas tendencias anarquizantes de la postmodernidad tal juego mercantil es el summum de la realización liberadora. Desde esa perspectiva, pues, ya sólo caben micropolíticas de resistencia individual basadas en el placer epicúreo y en el disfrute hedonista de uno mismo, en explotar (y aquí el término no es gratuito) las posibilidades vitales que uno alberga dentro de sí. Para estos anarquistas postmodernos, pues, queda ya muy lejos la emancipación clásica organizada, la militancia colectiva, la lucha sindicada. Ahora se trata más de una resistencia estética que de una lucha política, una resistencia *light* y egotista que se mueve narcisistamente en una pretendida retirada a los márgenes. Lo político, pues, ha sido ampliamente deconstruido, triturado y consumido por ese simulacro de la diversidad mercantil.

La postmodernidad no es una rebeldía, sino el juego del capitalismo consumista. Ese pensamiento de la fragmentación, de la diversidad; ese pensamiento sin centro, debilitado, irónico, lúdico; ese pensamiento antitético de toda rigidez categorial y de todo discurso fuerte; ese pensamiento sin fundamento, sin jerarquía, sin referente; todo ello se acomoda a una forma de pensar que se corresponde con la sociedad debilitada y fragmentada del ultraconsumismo. «Nada parecido a las entusiasmadas construcciones de los años sesenta donde la antipsiquiatría, la antiescuela, el antiteatro o la contracultura establecían una proposición destinada a afirmarse frente a lo anterior y derrotarlo. Lo «post» es en sí patético, como lo son los plus del pelo y las uñas que nacen de los cadáveres. […] Los «post» no aspiran a los enérgicos antagonismos del «anti», pero tampoco a la ciencia superadora que conllevan los movimientos «neo», ni igualan las evoluciones confiadas de los «ismos». El «post» no es una corriente sino un espasmo, no constituye un discurso nuevo sino que realiza copias desenfocadas de lo ya visto. […] Se comporta

a la manera de una extrasístole sin trascendencia para formar un espíritu del tiempo, sólo un estilo del tiempo» (Verdú, 2003:264). Un estilo del tiempo que no es más que la sintomatología espasmódica y destartalada de un pensamiento que ha perdido toda referencia y todo fundamento en el estallido hiper-fragmentado de un mundo que asimismo pierde toda consistencia y todo orden gramatical.

La postmodernidad no es el pensamiento de la diversidad rebelde que se alza contra el autoritarismo dogmático, no es el juego polisémico y polifónico que reacciona al discurso opresivamente unívoco, no es el pensamiento que surge como respuesta a la organización social disciplinar, no es la respuesta autónoma de la fragmentación libertaria frente al monolítico fundamentalismo. Más sencillamente, más banalmente, la llamada postmodernidad no es sino el síntoma de la «nueva» fase de un capitalismo que en realidad sigue siendo el mismo capitalismo de siempre que estalla en la hiperbólica diversidad consumista.

El narcisismo y el culto al *yo* es el fenómeno definidor de esa «liberación de esquemas opresivos», de esa promiscuidad de estilos y modas que nos hace «libres» en la diversidad producida de la mercadotecnia. «Ahora, en el capitalismo de ficción, no aparecen las clases sociales y en su lugar sólo se habla de clases de vida. A la lucha de clases ha sucedido la lucha por ser yo, y a la pugna por la revolución ha continuado el afán por ser uno mismo. La clave no se investiga en los males de la organización social sino en la novela psicológica de la vida privada, mientras la esperanza pasa de la revolución a los ansiolíticos, las anfetaminas o el citalopram» (Ibíd, 202). La contracultura que se rebela contra la imposición de las organizaciones opresivas de la sociedad burguesa y se recluye en la «liberadora» experimentación de la propia subjetivad no es más que el fenómeno concomitante a la victoria sin cuartel de una sociedad hiperconsumista que repliega a los individuos sobre sí para que se consuman a sí mismos, despolitizándolos, psicologizándolos al extremo.

Ciertamente, esa explosión de diversidad polisémica que es tan bien recibida por algunos teóricos postmodernos de la cultura, es una característica casi ineludible en unos hombres y mujeres que viven bajo el

fragor de un régimen socioeconómico ultra-consumista. «Las metáforas sobre velocidad, fragmentación y caos son las dominantes en el entorno cultural posmoderno» (Alonso, 2006, 70). Ciertamente podríamos celebrar esa diversidad cualitativa que estalla en las sociedades contemporáneas, en las cuales todos los roles sociales se quebrantan, todas las categorías estéticas y sexuales explosionan en un caleidoscopio móvil y difuso, donde la variedad de estilos y formas de vida se desparrama en un colorido poliédrico, donde las distinciones claras y distintas se deshacen, donde la movilidad indistinta sustituye a la clasificación rígida. Tal vez ese amplio fenómeno sociocultural sea el fruto de una definitiva liberación, la eclosión triunfante de una emancipación moderna por fin desarrollada hasta sus últimas y máximas consecuencias. Pero, en cualquier caso, no deberíamos dejar de poner en relación todo ese espectro de fenómenos con el desarrollo imparable de la fase ultraconsumista del capitalismo tardío. «Desde este punto de vista, el *ethospostmoderno* se despega de la concepción cartesiana del hombre moderno […] la postmodernidad presentaría un sistema de valores dirigido por orientaciones de otro tipo: lo cualitativo, la flexibilidad, la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad; la incertidumbre, el riesgo y el caos; la atención al cliente; lo simbólico y lo virtual; el humor y la ironía; la creatividad latina; una preocupación por las formas; la gestión de afectos y emociones; los valores femeninos y transexuales; las redes y el relativismo extremo. El nuevo consumidor sería el representante cultural del capitalismo tardío postmoderno» (Alonso, 2006:97). Una sociedad que se esfuma, la del capitalismo clásico, protestante, puritano, regido por valores de austeridad ahorrativa y por una ética estricta del trabajo; una sociedad altamente dirigista, burocratizada, controladora, piramidal, rígida, patriarcal, represiva, jerarquizada, militarizada, cuantificada, seria, disciplinada, monolítica.

En efecto, todos esos valores son los que el nuevo capitalismo consumista derriba con su nueva cultura, que no es otra que la cultura postmoderna, esa cultura hedonista que el conservador Daniel Bell (1977) define como la responsable de la decadencia de ese viejo capitalismo disciplinar protestante[20]. Pero la postmodernidad, pues, si nos libera de todas esas rigideces disciplinarias para hacer estallar en un mosaico

colorido y heterogéneo todos los valores y todos los resortes socioculturales, no lo hace sino al compás del desarrollo de una nueva fase del capitalismo, esta fase hiperconsumista que vive precisamente de la fragmentación, del caos, de la disolución, de la movilidad total, «[…] aunque quizás la mejor definición que podríamos bosquejar del consumismo sea la que lo representa como *la nueva economía amoral de las multitudes posmodernas*» (Alonso, 2006:287).

La postmodernidad ya no es foucaultiana, ya no funciona principalmente mediante organización disciplinaria, vigilante y panóptica, ya no hay microfísica del poder, ya no hay sometimiento capilar de todos los gestos. Ahora el constreñimiento se ejerce precisamente a través de la indeterminación y la incertidumbre, a través de una provocación de sujetos líquidos obligados a flotar en un suelo licuado, obligados a vivir sin ninguna seguridad, sin ningún sólido, sin ninguna certeza, sin ninguna rigidez, sin ninguna ligazón.

La dominación ya no encasilla y encauza, sino que hace flotar en un vacío sin dirección. ¿Una liberación? La flexibilidad extrema, paradójicamente, conlleva un nuevo tipo de sometimiento. La incertidumbre total también es calamitosa y ahogadora. «Muchas características de la vida contemporánea contribuyen a la arrolladora sensación de incertidumbre: a la percepción del futuro del «mundo en sentido estricto» y del «mundo a nuestro alcance» como esencialmente incierto, incontrolable y, por consiguiente, aterrador, y de la duda corrosiva sobre si las actuales constantes contextuales para la acción se mantendrán constantes el tiempo suficiente como para posibilitar un cálculo razonable de los efecto de ésta…» (Bauman, 2001:32). Sin anclaje, lanzados a un vértigo total en una atmósfera no sujeta a nuestro control previsor, no podemos tener ya ni la más remota idea de qué consecuencias son cabalmente esperables de nuestras acciones; no hay lugar para la previsión, no digamos para la programación y la planificación. Millones de variables incontrolables y factores inmanejables determinan el caos de nuestro errático transcurrir. «El caos es el enigma que viene desde tiempos muy lejanos, cuando los mitos trataban de mostrar cómo todas las cosas provienen y son el resultado de génesis sucesivas. Hoy, la investigación

científica toma los caminos que conducen inevitablemente a él. El desorden, la turbulencia, la desorganización y lo inesperado fascinan […] ha nacido una disciplina nueva, la caología, y ya algunos la consideran como una de las principales invenciones que han revolucionado la historia de las civilizaciones» (Balandier, 1994:9). Lo aleatorio se convierte en eje axial de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias sociales[21], el azar impregna toda la orografía de nuestra cultura, el «principio de incertidumbre» ya rige en todos los ámbitos. Las certezas palidecen y huyen. Nuestra civilización tiene el caos no ya como origen sino como destino.

La temporalidad que emerge en este contexto puede justamente ser calificada de espasmódica, toda vez que ella es atravesada por un régimen de virtualidad telemática y desatada en un imperialismo de la imagen instantánea y veloz. «Las pantallas del mundo parpadean hoy sin pasado ni porvenir, pasmadas ante el relámpago ininterrumpido y todo ello de un tiempo en el que el pasado, presente y futuro se han fundido en un flash. Todo sucede aquí y de improviso, se superpone y borra cuanto ha sucedido antes para reiniciarse en una versión que anula la anterior. Los sucesos discurren y no permiten *discurrir* sobre ellos. Son ellos quienes decididamente pasan sobre nosotros. Y definen esta época en la que el proceso ha sido reemplazado por el impacto y el sello histórico por el signo del terror» (Verdú, 2003:261). La sucesión episódica no se resuelve en ninguna configuración, y como nómadas consumidores de imágenes sin ligazón advenimos a una sucesión inconexa compuesta de retales apenas entretejidos.

Nuestro universo es más epicúreo que nunca, millones de átomos girando en torbellinos caóticos, chocando entre sí, entrecruzándose sin ningún concierto, configurando estabilidades precarias que surgen por azar y que apenas persisten para volver a desintegrarse. Un torbellino ciego en el que no hay finalidad, en el que las pocas configuraciones que emergen son siempre enteramente contingentes y caducas, en el que los pequeños sistemas que llegan a adquirir una mínima forma poco tiempo después vuelven a deshacerse en el marasmo caótico del que apenas brotaron. De igual modo nuestra inteligibilidad del acontecer apenas puede configurar

totalidades de sentido estables, la comprensión no puede hilar el tiempo porque el imperio de la imagen desarticula el formato narrativo[22]. Los espasmos no constituyen historia, sin historia no hay memoria, sin memoria no hay comprensión. Una pura secuencia rapsódica y destartalada que no permite tejer totalidades estables de sentido.

El capitalismo se convierte en una economía climática ingobernable, anárquica, enteramente imprevisible y descontrolado. «El propio capital, en otro tiempo atado al acero y al hormigón, a los sólidos edificios fabriles y a la maquinaria pesada, se ha convertido ya en la encarnación de la flexibilidad. […] No obstante, puesto que lo que a algunos cura a otros mata, las transformaciones que suponen racionalización y flexibilidad para el capital repercuten sobre la castigada retaguardia como catástrofes, como acontecimientos inexplicables, como algo que escapa al poder humano» (Bauman, 2001:50). Estamos a merced de un sistema económico basado en el desorden creciente, en el caos autorreproductor, en las tormentas bursátiles y en las turbulencias financieras que se abaten sobre nosotros cual cataclismos naturales o castigos sobrenaturales y ante las cuales sólo cabe el temor y la superstición. Una economía sobre la que nadie decide nada, autónoma y desbocada, basada en las fuerzas absolutamente ciegas del libérrimo Mercado[23].

Cierto que numerosos análisis apuntan al surgimiento de un capitalismo cada vez más virtual, más intangible, más especulativo, más postindustrial. Algunos incluso postulan una suerte de post-economía y nos intentan alertar de que «[l]a economía política se extingue bajo nuestros ojos, convirtiéndose por sí misma en una transeconomía de la especulación que se mofa de su propia lógica […] y que, por tanto, no tiene ya nada de económico ni de político. Un puro juego de reglas flotantes y arbitrarias, un juego de catástrofe. La economía política habrá, pues, llegado a su fin, aunque en modo alguno como se esperaba, sino de forma harto singular: exacerbándose hasta la parodia. La especulación ya no es la plusvalía, es el más-que-valor, es el éxtasis del valor, sin referencia a la producción ni a sus condiciones reales. Es la forma pura (y vacía), la forma expurgada de valor, que ya sólo apuesta por su propia revolución (su propia circulación orbital)» (Baudrillard, 2000:35). Pero esa economía altamente especulativa,

financiera, anárquica, flotante, que circula a la velocidad de la luz por encima de nuestras cabezas en una red cuasi-incontrolable y atmosférica, esa economía que parece perder toda referencia a un objeto susceptible de ser estudiado y analizado, sigue teniendo sus víctimas. En el juego de la economía virtual postmoderna sigue habiendo perdedores, excluidos, explotados. El «juego ficticio» del capitalismo especulativo sigue cobrándose sus víctimas terrenales, que son los excluidos de la orgía consumista en el interior de los países desarrollados (esas «sobras» inasimilables de parados, subproletarios y pobres que malviven en el corazón de Occidente) y los países depauperados del extrarradio subdesarrollado. Para todos ellos la historia, lejos de haber llegado a su ocaso, continúa, y además lo hace sangrantemente.

En el occidente desarrollado y postmoderno somos ya consumidores de signos que habitan una economía hipersimbólica y altamente semiotizada en el que el sistema de marcas gestiona un capital de imágenes, de significados, de iconos, de logotipos. Toda la cultura convertida en un espectáculo mercantilizado y consumible. Compramos e ingerimos ese conjunto de valores intangibles que diseñan y gestionan los ofertadores de la mercadotecnia, seducidos y erotizados por esos signos que pueblan nuestros escaparates en una hechizante y fetichista puesta en escena que nos presenta el artículo de consumo como la encarnación de un símbolo abstracto[24]. En ese sentido, el fetichismo de la mercancía se potencia hasta un grado inédito, las condiciones reales de la producción de los artículos de consumo se nos ocultan más que nunca. En efecto, la producción real, industrial, material, tangible (nada postmoderna, sino muy moderna) se traslada a la periferia del Occidente, a esos países subdesarrollados donde las fábricas más
inhumanas producen en las condiciones más terroríficas y alienantes los productos tangibles que ulteriormente serán gestionados por las compañías que los venden aquí, revestidos ya de todo el hechizo simbólico de la marca[25].

Todavía existe la vieja y salvaje explotación decimonónica de ese capitalismo industrial que se ha trasladado ahora a la periferia, a la trastienda, allí donde todavía no se ha llegado al final de la historia, allí

donde la pesada mecánica industrial explota con los viejos resortes. El mismo capital virtual que aquí se evapora financieramente y se gestiona simbólicamente, allí todavía se encarna en estructuras productivas dolorosamente físicas. Allí no se ha llegado aún a la era del «post», allí hombres, mujeres, niños y niñas acarrean en sus espaldas y en sus manos *nuestro* final de la historia y *nuestro* capitalismo virtual postmoderno.

5. Nostalgia de un mundo más pequeño

Una sociedad de consumo ya no es propiamente un mundo, sino un humus reblandecido y poroso en el que apenas arraigan las cosas, en el que apenas hay cosas. Las mercancías consumibles son rápidas y fugaces, circulan en el ciclo siempre renovado de una digestión omnipresente que deglute todo demasiado aprisa. «Nada dura. Nada arraiga en el cosmos. En el Mercado, las cosas se suceden a tal velocidad que no nos da tiempo a agarrarlas […] Si el fetichismo la convierte en cosas de mirar la velocidad de la producción se las come, las devora, las destruye sin que lleguen a ponerse de pie […] la perseverancia en el ser es la ruina del capitalismo» (Alba Rico, 2002:224). La inconsistencia de lo que nace para morir de inmediato se apodera de todo. Las cosas tienen la solidez de lo que perdura, de lo que resiste, de lo que se usa, de lo que configura la gramática de un mundo mínimamente consistente. Pero las mercancías consumibles (y nuestro universo es ya un universo de puras mercancías, no de cosas) tienen la blandura de lo desechable, de lo que se volatiliza, de lo que pasa por nuestra mano sin que ésta pueda aferrarlo. Un mundo antropomórfico requiere la forma de una mano humana que usa y aferra las cosas, una mano que tiene tiempo de maniobrar con los enseres que constituyen la sintaxis de la cultura. Pero el desfile nunca interrumpido del torrente de consumibles no puede tejer una cultura antropológica estable. Una condición de puro movimiento en la que nada se constituye, un permanente reciclaje veloz que deviene en mero proceso entrópico que desontologiza la realidad, un dinamismo ciego en el que nada se institucionaliza[26].

Como ya hemos apuntado en este trabajo, puede que algunas versiones de la postmodernidad celebren dicha situación como un estallido liberador que por fin nos aleja de las configuraciones rígidas, que por fin produce la muerte redentora de las densidades opresivas de una política sólida, de una moral plomiza, de un orden social rígido y grave, de una estética férreamente predefinida. Todo pierde masa, peso y densidad, todo se convierte en esponjosa licuefacción que se deshace y esparce, y eso, tal vez,

pudiera ser percibido como una emancipación que nos conduce a la ingravidez desarraigada que flota sin ningún tipo de sujeción. ¿Una liberación? Volvemos a lanzar la pregunta, porque quizás estemos hablando más bien de las condiciones estructuralmente impuestas por la omnipotencia despiadada de un capitalismo ultraconsumista que nos arroja a la tiranía de la pura indeterminación y que nos priva de todo tejido cultural al que poder aferrarnos con algo de seguridad.

El universo se ha hecho tan grande e ilimitado que el hombre queda desbordado, desmedido. El hombre sigue siendo mundano en un entorno sin mundo, en un entorno que es un gigantesco proceso inaprensible, inabordable, irrepresentable. El hombre sigue siendo antiguo y neolítico, y por ello su vara de medir es de una hechura que apenas puede ajustarse ya a una realidad que lo traspasa, que lo adelanta, que lo deja atrás. Un hombre estética, moral e imaginativamente desbordado[27].

«La ética es un timbre de bicicleta en un avión intercontinental» (Beck, 2002: 203); El devenir se sustrae a la decisión, a la deliberación, al control, a la sujeción, incluso a la intención. La maximización de los riesgos globales se manifiesta en esa velada sensación de inminente catástrofe indefinida que se suspende en nuestra conciencia del porvenir, esa intuición de una debacle silenciosa que nunca termina de llegar pero que flota y espera abstractamente a la vuelta de una esquina indeterminada. «Nuestro mundo es la sociedad del riesgo mundial. Debemos entenderlo como una realidad que ha alcanzado un nivel de peligrosidad tal que supera nuestra capacidad de cálculo […] Hay que tomar permanentemente decisiones que atañen a la sustancia misma de la supervivencia» (Ibíd, 202). Es esa *Risikogesellschaft* de la que nos habla Ulrich Beck. Desde esa perspectiva parece quedar claro «el criterio pragmático principal para la sociedad de riesgo: que los procesos ya puestos en marcha avanzan con una gran ingenuidad, sin que se reflexione debidamente sobre las consecuencias que acarrean. A causa de la rapidez del desarrollo, de la inmaterialidad de estas corrientes financieras, de las condiciones que crea para sí mismo el capitalismo digital, se producen unos procesos absolutamente incontrolables, se originan unas catástrofes que ahora están, sin ningún lugar a dudas, *más allá del principio de aseguración*. La posibilidad de

asegurar estas consecuencias es una de las ideas más absurdas que se puedan concebir» (Ibíd, 152). Si la seguridad se trueca en una idea absurda, la imputación de responsabilidades se torna una quimera en una disolución magmática que deslocaliza las funciones de los agentes intervinientes en los procesos histórico-económicos. «[…] se torna claramente reconocible la irresponsabilidad organizada.

En los mercados financieros globales no existe una estructura en la que pueda responsabilizarse a un «actor» de una clase de consecuencias determinada. Incluso podemos decir que la dimensión de la catástrofe aumenta en la medida en que cada vez podemos responsabilizar a menos personas individualmente de tales consecuencias» (Ibíd, 150). Los efectos advienen con imprevista repercusión atmosférica, tras ellos no hay sujeto identificable, sólo la estela de un suceso natural sujeto a las reglas de caos.

El entorno se ha vuelto demasiado rápido, demasiado imprevisible y darwiniano[28], la adaptación siempre precaria apenas dura pues el nicho siempre vuelve a alterar sus condiciones en un plazo demasiado corto. Es un entorno inhóspito, en el que se ha perdido la familiaridad, la habitabilidad, la calidad de lo hogareño.

Hay síntomas que delatan el surgimiento de una nostalgia del calor del «hogar comunal»: reaparecen el indigenismo, el tribalismo, el localismo, el regionalismo, el nacionalismo. Al margen de las manifestaciones más o menos criminales que en algunos casos tales resurgimientos pudieran comportar, lo que ello desvela es que el capitalismo global ha creado un hábitat tan desorbitadamente inhóspito que «la cuestión de la identidad» vuelve a cobrar candencia, tal vez como el desesperado y último intento de pertenecer a algo, de tener una raíz, un arraigo, una identidad, una procedencia, una historia y una memoria. Todo ello nos muestra, quizás, la añoranza de un mundo más a nuestra medida, más pequeño, más hogareño y familiar, más cognoscible, un mundo más estable en el que poder reconocernos, en el que sentirnos identificados.

Pudiéramos tal vez pretender entender dicho fenómeno como el mero resucitar de fuerzas telúricas y atávicas que dormitaban congeladas en alguna suerte de inconsciente colectivo, pero incluso en tal caso persistiría la pregunta de por qué reaparecen dichas energías precisamente ahora, justo

cuando el capitalismo se mundializa a mayor velocidad y con creciente intensidad[29]. No podemos simplemente suponer que dicho fenómeno es un resurgir de fuerzas irracionales, arcaicas y oscuras que habían estado latiendo por debajo de la costra ilustrada de los modernos Estados-nación para, en un momento dado, estallar como un volcán que expulsa su ardiente lava étnica a la superficie.

Puede que, en cualquier caso, retorne la vieja canción que creíamos ya enterrada, la vieja historia de las «naciones sin Estado», porque se perciba que los Estados-nación modernos están siendo ya corroídos, debilitados y mermados por el ciclón económico de la mundialización capitalista. «Hay dos razones obvias para este nuevo florecimiento de reivindicaciones de autonomía o de independencia, erróneamente llamadas «resurgimiento del nacionalismo» o resurrección/ renacimiento de naciones. Una razón es el ferviente y desesperado, aunque desnortado, intento de encontrar protección de los aires globalizadores (a veces tan heladores y otras tan abrasadores) que los muros que se derrumban del Estado-nación ya no nos proporcionan. Otra es el replanteamiento del pacto tradicional entre nación y Estado, que sólo se pretende en una época de Estados debilitados que tienen cada vez menos ventajas que ofrecer a cambio de la lealtad exigida en nombre de la solidaridad nacional» (Bauman, 2005:121). La inseguridad y la certeza de la desprotección van instalándose en la médula espinal de los hombres. Y, por ello, el llamado «sentimiento de pertenencia» empieza a extenderse cono una necesidad perentoria de tener algo a lo que agarrarse en medio de la tormenta. «Podemos (y deberíamos) ver con malos ojos el celo separatista de dichos movimientos, podemos condenar los odios tribales que siembran y lamentar los amargos frutos de dicha siembra, pero a duras penas podemos acusarles de irracionalidad o despacharlos sencillamente como pataleta atávica. Si lo hacemos, nos arriesgamos a confundir lo que necesita explicarse por la explicación misma» (Ibíd, 122). La orfandad y el desamparo en el nuevo (des)orden de la economía mundial pueden «suscitar» ese retorno a lo tribal como una regresión de urgencia a algo sólido. La nostalgia de un «horizonte cerrado» surge, tal vez, cuando se torna preferible disponer de *al menos uno* a vivir en una apertura veloz, vacía y deshumanizada en la que no hay horizonte alguno.

Las peroratas a favor del cosmopolitismo abstracto y flotante ya no tienen efecto en un mundo que está en el traumático trance de ser unificado a través de un proceso brutal de desarraigo, un proceso de mercantilización homogeneizadora que no ofrece a los individuos ninguna seguridad, ninguna pertenencia, nada a lo que aferrarse. El cosmopolitismo no ha resultado ser más que la expansión global de un Mercado omnipotente que lo convierte todo en mercancía reciclable. En esas condiciones nada es ya familiar y hogareño, y la nostalgia de ese mundo «perdido» reaparece junto a la añoranza de alguna densidad en la que agazaparse en medio de un devenir que volatiliza todo en el ciclo mercantil consumista. «El orden económico internacional nos reclama, en efecto, en tanto que sujetos «desujetados» de su identidad cultural […] Siempre ha formado parte de la ideología liberal dominante en la economía internacional el considerar a las identidades culturales e incluso a la nación misma como derivados de oscuros prejuicios tribales destinados a ser absorbidos por la historia. Cuanto más profunda y densa es una cultura, más difícilmente se pliega a los mandatos y necesidades ciegas y automáticas del mercado autorregulador. Cuanto más densa es una cultura, más inerte es al desarrollo y más interfiere en la lógica de éste, y es así que puede decirse de ella que está más cercana al salvajismo. Lo que el liberalismo económico nos proponía y nos sigue proponiendo es *ingresar en la historia* y ser en ella sencillamente *hombres*, seres humanos *libres* de sus servidumbres comunales y de sus lazos religiosos y culturales […] pese a que, finalmente, no se les haya ofrecido otro espacio en el que desenvolver su libertad que el del mercado laboral» (Fernández Liria, 2001: 22). La Ilustración luchó contra los prejuicios tribales y los arcaicos entramados culturales para liberar a los hombres de sus viejas ataduras, de sus ignominiosas cadenas, de su minoría de edad supersticiosa. Pero esa liberación no resultó ser al fin y al cabo más que una proletarización masiva de la humanidad, y ese espacio público que pretendió construir no fue usurpado sino por un Mercado capitalista que ha ido fagocitando todo en el interior de su funcionamiento. La mayoría de edad prometida resultó ser un entorno demasiado inhóspito, inhabitable, hostil y mordiente, y por ello algunos empezaron a añorar una edad más «infantilmente custodiada y

supersticiosa» pero también más cálida[30]. Cierto que las cadenas son muy calurosas, pero algunos empezaron a percibir el tipo de libertad desprotegida y voraz a la que habían sido expelidos.

Tras ese «desenlace» del «proyecto moderno» el anacronismo de algunos pueblos que se resisten a entrar en la disolución de la Historia-Mercado empieza a tornarse más comprensible. «Asistimos al irritante y desconcertante espectáculo de unos pueblos que, en una realidad de multinacionales, luchan tozudamente por ser kurdos, vascos, chutas, musulmanes, croatas, palestinos o armenios» (Ibíd, 24). ¿Por qué esa peligrosa tozudez? ¿Por qué los hombres se empeñan en no ser meramente Hombres abstractos? ¿Por qué se afanan en nadar contra la corriente de la mundialización capitalista, por qué esa atávica e instintiva tendencia a permanecer en una inmanencia cultural obsoleta?

La historia del liberalismo es la historia que ha querido habérselas con el Hombre en abstracto, con el hombre independiente de su cultura, etnia o religión. «Lo que ocurre es que lo único que queda de un hombre sin nación, sin pueblo, sin patria, sin familia, sin costumbres, es su abstracta desnudez de ser humano (y su capacidad de trabajar)». Ya Hannah Arendt nos advirtió de lo que ocurre con los apátridas que no pertenecen a ningún cuerpo político que los reclame o proteja. Sencillamente son tratados como ganado listo para deportar y aniquilar. En efecto, el mero Hombre, el simple hombre desnudo (esa condición Humana que se refleja en la declaración de los Derechos del Hombre) no esconde nada sagrado; todo lo contrario, esos inermes hombres apátridas desligados de todo cuerpo jurídico-político no son sino mera carne animalizada de la que se puede prescindir.

Ciertamente parece razonable suponer que en las condiciones brutales del capitalismo internacional los individuos prefieran tener un «entramado» político-cultural en el que refugiarse, incluso a pesar de que tal entramado pueda estar atravesado por tradiciones muy poco «liberales». Un personaje de Chesterton en *El hombre que fue Jueves* parece estar hablando de lo mismo. «Tiene usted la estúpida y eterna idea de que si llegara la anarquía, la traerían los pobres. ¿Por qué iba a ser así? Los pobres han sido rebeldes, pero nunca han sido anarquistas: tienen más interés que nadie en que haya algún tipo de gobierno decente. El hombre pobre se juega mucho en su país.

El rico, no; puede irse a Nueva Guinea en un yate. Los pobres, a veces, han objetado a ser mal gobernados; los ricos siempre han objetado a ser gobernados de cualquier manera» (2005:139). Si el capital convierte todos los entornos en hostiles situaciones de anomia, entonces las inmanencias culturales empiezan a tornarse más apetecibles que la pura condición anárquica y desprotegida de una economía abstractora y vaciadora. Los sujetos empiezan a preferir estar sujetados en la interioridad de un entramado cultural «lleno», a veces excesivamente lleno, pero que al fin y al cabo proporciona un substrato mínimo de seguridad existencial.

El hombre emancipado de todo ropaje político-cultural es un simple organismo viviente, queda reducido a desprotegida carne de cañón[31]. «Ser libre en el nuevo orden mundial es para muchos peor que ser siervo de cualquier anacronismo medieval» (Fernández Liria, 2001:41). Tal afirmación puede resultar excesiva, magnificada, melodramática. Pero «sería verdaderamente insensato no reconocer que al desnudar al ser humano de toda estructura de dominación y convertirlo en un mero hombre en el mundo, no se le hace esclavo de una estructura de dominación mucho más profunda y genocida: la de las necesidades anónimas e impersonales de la reproducción ampliada del capital […]» (Ibíd, 41). En efecto, las condiciones estructurales de anomia, inseguridad y desprotección que el capitalismo impone a galopante ritmo bien pudiera ser el miasma más apropiado para el resurgir de políticas neorrománticas que vuelven a apelar a la tradición, a los lazos naturales, a la sangre, a la etnia. Pueden surgir aquellos que propugnan de nuevo la poesía de la nación y de la tierra, las comunidades naturales de parentesco, la unidad orgánica. El fascismo.

Pudiera ser que, en algún sentido, empecemos a echar de menos un mundo de pequeñas cosas en el que poder tejer vínculos con los otros hombres y entre medias de cosas y enseres estables, un mundo compuesto por una gramática reconocible y duradera en la que poder trabar una vida arropada. Un lugar habitable y habitual vertebrado en recurrentes vínculos y referencias perdurables, en afinidades prolongadas y en lealtades previsibles, en la confianza. El hombre no puede habitar un entorno heteróclito, siempre renovado, invertebrado. En un espacio así no se *habita*, sólo se *sobrevive*. Y en ese desnudo entorno de pura supervivencia en el que

los cuerpos políticos se debilitan, en el que el tejido de protección jurídica se vuelve inerme e inoperante, en el que las murallas de la ciudad se derrumban carcomidas, en esa situación, los hombres empiezan a buscar otros resortes a los que asirse. En efecto, si la ciudad política queda arrasada por el vendaval darwiniano y anárquico del Mercado, los hombres, así desnudados y despojados (devueltos a su pura condición «natural» y a-política, a su pura condición semianimal de simples organismos vivos que luchan por la nuda supervivencia) requieren otros asideros a los que agarrarse. Y esos asideros suelen encontrarse, recurrentemente, nada más que en la tribu, en la homogeneidad natural de otros que son de mi tierra y me reconocen como hermanos de sangre. El reconocimiento en la sangre y en la tierra, en lo étnico, en la piel, en el dialecto, en el ídolo, en el acento, en aquellos que danzan como yo. Y ya sabemos lo terriblemente peligroso que es deslizarse por esa pendiente, ya sabemos lo que es la limpieza étnica, el genocidio. Los hombres siempre preferirán cualquier servidumbre antes que verse reducidos a una mera abstracción vacía; por ello, si tal abstracción y vaciamiento sigue ensanchándose de la mano del omnipotente capitalismo salvaje, siempre puede haber iluminados criminales dispuestos a llenar ese hueco con mitologías que apelan a la poesía de la etnia. Esa es la tensión y la encrucijada en la que se puede mover, en los próximos lustros, la historia política de Occidente.

Ya tenemos sobrada constancia de lo terrorífico que puede llegar a ser una hermética comunidad orgánica en la que el individuo queda asimilado a una totalidad holística que lo anula por completo. Ese es el peligro de un «exceso de nostalgia», nostalgia por las raíces desguazadas, nostalgia por esa «comunidad natural perdida», nostalgia por una ensoñación de memoria mitológica. El peligro, pues, de los delirios del ultranacionalismo fanático y del fascismo. Ciertamente no parece deseable el retorno a esa densidad asfixiante, aterroriza el simple hecho de pensar la resucitada fabulación totalitaria que aboga por un «retorno» a no se sabe qué esencias perdidas, asusta pensar en las soflamas que hablan de un Destino Histórico que debemos recuperar. Sí. Pero también puede asustar el risueño vaciado de todos los vínculos, también asusta la temporalidad errática que ha perdido todo sentido, la propulsión hacia un futuro simplemente desertizado,

despojado siquiera de la cualidad de lo trágico, ese estado calamitoso, fragmentado y anárquico de un mundo que se deshace y volatiliza para ser arrojado a un humus de pura lucha darwiniana, de puro movimiento ciego, de puro y gigantesco consumismo que lo fagocita todo indistintamente, indiferentemente, abstractamente, mientras el estrepitoso y silencioso nihilismo irrumpe bajo la metástasis imparable de la mercancía.

Bibliografía

Alba Rico, S. (2007a). *Leer con niños*. Caballo de Troya, Barcelona.

— (1995). *Las reglas del caos*. Anagrama, Barcelona.

— (2007b). *Capitalismo y nihilismo*. Akal, Madrid.

— (2002). *La ciudad intangible*. Argitaletxe Hiru, Gipuzkoa.

Alonso, L. E. (2006). *La era del consumo*. Siglo XXI, Madrid.

Anders, G. (2001). *Nosotros, los hijos de Eichmann: Carta abierta a Klaus Eichmann*. Paidós, Barcelona.

Arendt, H. (1982). *Los orígenes del totalitarismo. 2. Imperialismo*. Alianza, Madrid.

— (2005). *La condición humana*. Paidós, Barcelona.

Augé, M. (2003). *El tiempo en ruinas*. Gedisa, Barcelona.

Balandier, G. (1994). *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Gedisa, Barcelona.

Baudrillard, J. (2000). *Pantalla total*. Anagrama, Barcelona.

— (1991). *La transparencia del mal*. Anagrama, Barcelona.

Bauman, Z. (2001). *La posmodernidad y sus descontentos*. Akal, Madrid.

— (2005). *Identidad*. Losada, Madrid.

— (2006). *Vida líquida*. Paidós, Barcelona.

Beck, U. (2002). *Libertado capitalismo*. Paidós, Barcelona.

Bell, D. (1977). *Las contradicciones culturales del capitalismo.* Alianza, Madrid.

Berman, M. (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Siglo Veintiuno, Madrid.

Bruckner, P. (2003). *Miseria de la prosperidad*. Tusquets, Barcelona.

Callinicos, A. (1994). *Contra el postmodernismo: una crítica marxista*. Áncora, Bogotá.

Chesterton, G. K. (2005). El hombre que era Jueves. *Alianza, Madrid.*

Debord, G. (2003). *La sociedad del espectáculo*. Pre-textos, Valencia.

Echeverría, J. (2004). Los señores del aire: *Telépolis y el tercer entorno*. Destino, Barcelona.

Eco, U. (1983). *El nombre de la rosa*. Editorial Lumen, Barcelona.

Febrero, R., Schwartz, P. (1997). *La esencia de Becker*. Ariel, Barcelona.

Fernández Liria, C. (2001). *Geometría y tragedia: el uso público de la palabra en la sociedad moderna*. Argitaletxe Hiru, Gipuzkoa.

Feyerabend, P. (1984). *Adiós a la razón*. Tecnos, Madrid.

Hinkelammert, F. (2001). *El nihilismo al desnudo*. Lom, Santiago de Chile.

Jameson, F. (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Paidós, Barcelona.

Klein, N. (2001). *No logo: el poder de las marcas*. Paidós, Barcelona.

Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado*. Paidós, Barcelona.

Lafargue, P. (1998). *El derecho a la pereza*. Fundamentos, Madrid.

Lyotard, J. F. (1984). *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Cátedra, Madrid.

Lipovetsky, G. (2002). *La era del vacío* Anagrama, Barcelona.

Martínez Marzoa, F. (1983). *La filosofía de «El capital» de Marx*. Taurus, Madrid.

Marx, K. (2005). *Manifiesto comunista*. Alianza, Madrid.

Ovejero, F. (1994). *Mercado, Etica y Economía*. Icaria, Barcelona.

Polanyi, K. (2003). *La gran transformación*. Fondo de Cultura Económica, México.

Ricoeur, P. (1999). *Historia y narratividad*. Paidós, Barcelona.

Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós, Barcelona.

Royo, S. (2007). «Biopolítica y filosofía: el pensamiento contemporáneo y el control sobre la vida (un diálogo con Marco Díaz Marsá)» en *Éndoxa*, número 22. UNED, Madrid.

Rorty, R. (1996). *Objetividad, relativismo y verdad*. Paidós, Barcelona.

Sartori, G. (1998). Homo videns: la sociedad teledirigida. Taurus, Madrid.

Schumpeter, J. A. (1984). Capitalismo, socialismo y democracia. Folio, Barcelona.

Sennett, R. (2000). *La corrosión del carácter*. Anagrama, Barcelona.

Tonnies, F. (1979). *Comunidad y asociación*. Península, Barcelona.

Vattimo, G. (1996). *La sociedad transparente*. Paidós, Barcelona.

Verdú, V. (2003). *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*. Anagrama, Barcelona.

Virilio, P. (2005). *Lo que viene*. Arena Libros, Madrid.

Virno, P. (2003). *Virtuosismo y revolución. La acción política en la era del desencanto*. Traficantes de sueños, Madrid.

JORGE POLO BLANCO. Nacido en Guadalajara (España) el 15 de Septiembre de 1983. Es Licenciado y Doctor en Filosofía con mención cum laude por la Universidad Complutense de Madrid. También cursó en la mencionada Universidad un Máster de Estudios Avanzados en Filosofía, perteneciente al Programa Oficial de Posgrado. Su experiencia docente universitaria estuvo vinculada, durante dos cursos académicos, a la Universidad Nacional de Educación a Distancia, sede Madrid.

En 2008 obtuvo el Certificado oficial de Aptitud Pedagógica, que fue acompañado de prácticas docentes durante seis semanas en el Instituto de Educación Secundaria Profesor Ángel Ysern (Madrid). Ha impartido el Seminario *Lo que queda del paradigma antiguo y los retos del presente. La filosofía en el horizonte cultural de la postmodernidad*, dentro de la asignatura "Historia de la Filosofía Antigua y Medieval", ofertada en el plan de estudio del Grado de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Impartió el curso en la Facultad de Psicología de la UNED, sede Madrid, durante los cursos académicos 2009-2010 y 2010-2011.

Es autor de los libros *Perfiles posmodernos. Algunas derivas del pensamiento contemporáneo*, Madrid, Dykinson, 2010; y *La economía caníbal. Sociedad mercantilizada, dictadura financiera y soberanía popular*, Madrid, Carpe Noctem, 2015. Ha contribuído además con capítulos en varias obras conjuntas, y ha publicado en numerosas revistas de tema filosófico o social.

Notas

[1] Vattimo habla de «la disolución de la idea de historia como curso unitario; no hay una historia única, hay imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que haya un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar todos los restantes […]» (1996:76). Ese resquebrajamiento de la concepción de una Historia Universal hegeliana y la crisis consecuente de la principal idea-fuerza de la Modernidad, la idea de Progreso, todo ello viene determinado por el advenimiento cataclísmico de la *sociedad de la comunicación*. «Hoy se nos habla mucho de la posmodernidad, es más, tanto se habla que casi ha llegado a convertirse en algo obligado distanciarse de este concepto, considerarlo una moda pasajera, declararla una vez más un concepto «superado»…Pues bien, yo considero, al contrario, que el término posmoderno sí tiene sentido, y que tal sentido se enlaza con el hecho de que la sociedad en la que vivimos sea una sociedad de la comunicación generalizada, la sociedad de los *mass media*» (Ibíd, 75). En tal sociedad, hipercomunicada hasta el paroxismo, se produciría una multiplicación exponencial de los puntos de vista, una óptica caleidoscópica y polifónica en la que millones de voces y de miradas se conjugarían en un concierto comunicativo descentralizado y multiforme en el que ninguna posición podría tener más gravedad y preeminencia que las demás. «En cuanto cae la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla es una multiplicidad de racionalidades «locales» —minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas— que toman la palabra, al no ser, por fin, silenciadas y reprimidas por la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad, en menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras y contingentes» (Ibíd, 84). Aunque ciertamente habríamos de ser, cuando menos, más cautelosos con respecto al poder «liberador» de la sociedad de la comunicación; habría que atemperar ese optimismo pues, en efecto, pudiera ser que ese nuevo espacio comunicativo de «liberación multiforme» acabara siendo controlado y diseñado por los centros de poder del Mercado,

como de hecho está siendo; «Contrariamente a quienes piensan que Internet realiza el ideal de una democracia directa y global, en la que los ciudadanos participan de manera directa en el gobierno a través de la nueva ágora electrónica, en esta obra se afirma que, en su situación actual, las decisiones principales concernientes a la construcción de dicha urbe telemática escapan por completo al control de los telepolitas, es decir, de los/as ciudadanos/as de Telépolis» (Echeverría, 2004:173). Es ciertamente dudoso el hecho de que se pueda hablar siquiera de ciudadanos que habitan esa gigantesca red telemática gestionada y dominada por las grandes corporaciones del capital, y cabe realmente decir que «*Telépolis está en una situación neofeudal*» (Ibíd). <<

[2] Feyerabend, empuñando su anarquismo epistemológico, se afanó en derribar todos los mitos del racionalismo y del cientificismo. «[…] *la ciencia en su mejor aspecto, es decir, la ciencia en cuanto es practicada por nuestros grandes científicos, es una habilidad, o un arte, pero no una ciencia en el sentido de una empresa «racional» que obedece a estándares inalterables de la razón y que usa conceptos bien definidos, estables, «objetivos» y por esto también independientes de la práctica*» (Feyerabend, 1984:32). No existe nada parecido a un «método científico» predeterminado y universalmente válido, «Ni siquiera puede uno referirse a las leyes de la lógica, porque pueden darse circunstancias que nos fuerzan a revisarlas también […]» (Ibíd, 33). El discurso científico no alberga un estatuto especial y privilegiado con respecto a otro tipo de discursos. «[…] no hay razones que obliguen a preferir la ciencia y el racionalismo occidental a otras tradiciones, o que les presten mayor peso» (Ibíd, 59). La ciencia no es sino una tradición más entre otras muchas que han quedado marginadas a través de métodos muy poco «racionales». Se quebranta la diáfana clasificación de géneros y las fronteras se difuminan, se interpentran, se permean, se confunden. La idolatría cientificista no ha sabido ver que «la empresa científica puede ser algo más cercano a la multiformidad de las artes de lo que han supuesto los lógicos […]» (Ibíd, 50). Con un lenguaje extremadamente sardónico, burlón y provocador, Feyerabend habla así del «matrimonio con la razón» propio de la tradición europea. «La razón es una dama muy atractiva. Los asuntos con ella han inspirado algunos maravillosos cuentos de hadas, tanto en las artes como en las ciencias. Pero es una característica peculiar de esta singular dama que el matrimonio la cambia en una vieja bruja parlanchina y dominante. Muchos de mis amigos no imaginan la mugre de un matrimonio así […]» (Ibíd, 98). Estas posiciones de Feyerabend comparten un aire de familia con el furibundo anti-realismo y anti-representacionismo del propio Rorty. «En nuestra cultura, las nociones de «ciencia», «racionalidad», «objetividad» y «verdad» están soldadas entre sí. Se piensa que la ciencia ofrece la verdad

«dura» y «objetiva»: la verdad como correspondencia con la realidad, el único tipo de verdad digno de ese nombre» (Rorty, 1996:57). La ciencia, en el proceso de modernización secularizadora, ha venido a monopolizar el antiguo y sacro lugar que antaño había ocupando la religión: un nuevo monoteísmo se nos habría echado encima. Los científicos se nos presentarían cuales dignos sacerdotes que merecen sacrosanta reverencia y devoción por ser los portadores de la Verdad, y su superioridad sobre el resto de agentes culturales sería incuestionable. Pronunciar las voces «ciencia» o «científico» equivaldría a invocar fuerzas cuasi-divinas que nos pondrían en contacto con ese lado no-humano, ese lado donde habita lo verdadero. ¿Hay en toda esta crítica un cierto tufillo irracionalista e iconoclasta? En Feyerabend desde luego, explícitamente, pero también en buena medida en Rorty, pues hay en él una clara pretensión de relativizar el estatuto nuclear y reverencial que ocupa la ciencia en el espectro cultural, un espectro que no es sino un continuo de acción humana en el que no caben segmentos privilegiados, sino acaso diferencias institucionales, que no son sino diferencias de poder. ¿Pero entre los resultados que arroja la actividad científica y los resultados que arroja, digamos, el quehacer poético, sólo hay diferencias de poder institucional? En cualquier caso, ni para Rorty ni para Feyerabend «la» ciencia es un lenguaje privilegiado, aunque así nos lo haya hecho creer la tradición cientificista, sino un lenguaje más entre otros muchos. <<

[3] Se trata de una disgregación orgiástica y fractal de todos los valores, algo que Baudrillard explica con ese lenguaje enfático y fascinado que le es tan característico. «Ocurre una vez más como en la microfísica: es tan imposible calcular en términos de bello o feo, de verdadero o falso, de bueno o malo, como calcular a la vez la velocidad y la posición de una partícula. El bien ya no está en la vertical del mal, ya nada se alinea en abscisas y en coordenadas. Cada partícula sigue su propio movimiento, cada valor, fragmento de valor, brilla por un instante en el cielo de la simulación y después desaparece en el vacío, trazando una línea quebrada que sólo excepcionalmente coincide con la de las restantes partículas. Es el esquema propio de lo fractal, y es el esquema de nuestra cultura». (1991:12). <<

[4] Alex Callinicos, empero, afirma que el capitalismo no ha sufrido una mutación cualitativa esencial. «No creo que vivamos en una «nueva era», en una era «postindustrial y postmoderna» fundamentalmente diferente del modo capitalista de producción que ha dominado el mundo durante los dos siglos anteriores […] Más aún, gran parte de lo que ha sido escrito para sustentar la idea de que vivimos en una época postmoderna me parece de ínfimo calibre intelectual […]» (Callinicos, 1994, 25) Aunque, ciertamente, Callinicos no puede dejar de hacerse cargo de una tal situación, «y si las doctrinas que proclaman la existencia o el surgimiento de de una época postmoderna son falsas, como también lo afirmo, nos vemos abocados a una pregunta ulterior: ¿de dónde proviene el profuso discurso sobre la postmodernidad? ¿Por qué, en la década pasada, gran parte de la intelectualidad occidental llegó a convencerse de que tanto el sistema socioeconómico como las prácticas culturales experimentan una ruptura fundamental con respecto al pasado reciente?» (Ibíd, 26). Unas líneas más abajo apunta: «[…] no busco sólo demostrar la insuficiencia intelectual del postmodernismo, comprendido como la doctrina según la cual entramos ahora en una época postmoderna, justificada por referencia al arte postmoderno, a la filosofía postestructuralista y a la teoría de la sociedad postindustrial, sino colocarlo en un contexto histórico. El postmodernismo puede ser considerado, desde esta perspectiva, como un síntoma» (Ibíd, 27). ¿Representa el discurso de la postmodernidad una nueva forma de falsa conciencia? ¿De qué es síntoma el brote de lo postmoderno? <<

[5] Como apunta Paul Virilio con lacónica precisión: «Después del *siglo de las Luces* vendría el de la *velocidad de la luz*, el nuestro» (2005: 22) Se produce una metamorfosis contundente en la experiencia de la temporalidad, que ahora vendrá marcada por la *aceleración*. «[…] en estos siglos se produce una temporalización de la historia en cuyo final se encuentra aquel tipo peculiar de aceleración que caracteriza a nuestros modernos» (Koselleck, 1993:23). Lo nuevo ya no se integra en la memoria, y en una propulsión hacia el futuro los lazos con el pasado van desintegrándose a toda velocidad. El horizonte de experiencia queda así enteramente trastocado, *ya no tenemos nada que ver con el pasado pero tampoco sabemos qué esperar*. Tiempo de catástrofe, la continuidad entre las generaciones se rompe, una revolución permanente introduce el mundo de la vida en una vorágine centrífuga en la que la expectativa está abierta hacia el futuro que irrumpe con violencia con novedades que no pueden integrarse en la experiencia heredada; *la memoria y la esperanza quedan definitivamente desconectadas*. Ahí es donde se juega toda la contextura de la aceleración. «Mi tesis es que en la época moderna va aumentando progresivamente la diferencia entre experiencia y expectativa, o, más exactamente, que sólo se puede concebir la modernidad como un tiempo nuevo desde que las expectativas se han ido alejando cada vez más de las experiencias hechas» (Ibíd, 342). A partir de ahora la expectativa siempre llegará demasiado tarde, de la misma manera que ya no se podrá aprender del recuerdo. Ahí es donde se juega toda la contextura de la aceleración. La temporalidad queda enteramente reestructurada, se rompe la cadena de trasmisión, el tiempo descoyuntado se vuelve intempestivo. <<

[6] Esa precariedad desestructurada adquiere un valor económico indiscutible. «La permanente mutabilidad de las formas de vida hace su entrada en las «obligaciones del trabajador». La adaptación al cambio ininterrumpido y sin telos, los reflejos probados por la cadena de conmociones perceptivas, un fuerte sentido de la contingencia y de la aleatoriedad, una mentalidad no determinista, el adiestramiento metropolitano para atravesar cuadrivios de diferentes oportunidades, todo esto se eleva al rango de auténtica fuerza productiva» (Virno, 2003, 47). En ese mismo sentido Paolo Virno apunta lo siguiente: «Para decirlo con una jerga de moda: el nihilismo, en un primer momento a la sombra de la potencia técnico-productiva, se convierte más tarde en un ingrediente fundamental, en una cualidad muy bien valorada en el mercado de trabajo» (Ibíd, 48). <<

[7] Esa *identidad narrativa* que tematizaba Ricoeur va sumergiéndose en decadente desintegración, y por ello va quedando en entredicho la permanencia de un personaje estable que sostiene sobre sí el peso y la consistencia de una trama sólida. «La novela y el teatro contemporáneos se han convertido, efectivamente, en verdaderos laboratorios en los que se desarrollan experimentos mentales en los que la identidad narrativa del personaje se encuentra sometida a un número ilimitado de variaciones imaginativas. Entre la firmeza de los héroes de los relatos ingenuos y la pérdida de identidad que sufren en algunas novelas modernas, se han explorado todos los grados intermedios. Con Robert Musil, por ejemplo, lo posible eclipsa hasta tal punto lo real que el «hombre sin atributos» […] se convierte, en última instancia, en algo imposible de identificar. El punto de apoyo del nombre propio resulta tan insignificante que se transforma en un algo redundante. Lo inidentificable se convierte en algo innombrable. Ahora bien, hay que subrayar que, a medida que el relato se acerca a esta anulación del personaje, la novela pierde también sus atributos propiamente narrativos […] En el caso de Robert Musil, la descomposición de la forma narrativa [se produce de manera] paralela a la pérdida de identidad del personaje […]». (1999:222) Personajes de identidad diluida que, correlativamente, habitan una merma disgregante en esa trama significativa en la que se desenvuelven. Tramas deshilachadas atravesadas por personajes des-identificados. Biografías troceadas en contextos significativamente desmembrados. La narratividad estalla. <<

[8] La modernidad bien pudiera ser descrita como ese crucial proceso por el cual la mercancía pasa a erigirse en el ser de todo lo ente. Valdría decir, en efecto, que la mercancía se convierte en el principio constitutivo de todo lo óntico y en la determinación estructural de todo *lo que es en cuanto que es*; y «de la determinación de lo ente como mercancía se siguen todas las categorías de la sociedad moderna» (Marzoa, 1983:36). Ese es el paroxismo ontológico de la mercancía, paroxismo que vertebra todo el devenir moderno. Dentro de la sociedad capitalista las cosas, todas las cosas, han de aparecer bajo la forma mercancía, esa es la *condición trascendental del aparecer mismo*. La mercancía se erige en límite ontológico. Las cosas sólo adquieren consistencia ontológica, sólo se introducen en el ser bajo la forma mercantil: o son mercancía, o no son. Para que algo pueda adquirir presencia en el mundo tiene que hacerlo necesariamente bajo la forma-mercancía, una forma que se convierte así en el principio trascendental que determina el aparecer mismo de todos los entes. Aunque, bien es cierto, esa *presencia mercantil* es una presencia blanda, una cuasi-presencia débil, frugal, fugaz, inconsistente. La mercantilización del mundo elimina la posibilidad misma de un *mundo* propiamente tal, y la conversión de la mercancía en el ser de todo lo ente implica, paradójicamente, un proceso de des-ontologización. Una sociedad reducida a labor y a consumo, como nos advierte Hannah Arendt (2005), pierde su carácter de mundo, su mundaneidad. <<

[9] Oigamos, una vez más, al filósofo francés: «En la sociedad y la cultura contemporáneas, sociedad postindustrial, cultura postmoderna, la cuestión de la legitimación del saber se plantea en otros términos. El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación» (Lyotard, 1984:73). <<

[10] «[…] el postmodernismo como movimiento intelectual se ha construido como una gran crítica, que se transforma en una especie de reemplazo de la idea de «producción» por la de «consumo». Un reemplazo que, cuando se completa, se salda con el abandono o la relativización de lógicas propiamente explicativas, basadas en conceptos fuertes (de «verdad», de «realidad», de «fundamento», de «sujeto») en beneficio de una aprehensión de la vida social con ayuda de metáforas y descripciones efímeras, puntuales y fragmentarias, enlazadas ellas mismas con la conducta desenfrenada y transitoria del consumo. Podemos, entonces, preguntarnos hasta qué punto toda la postmodernidad no es simplemente uno de los resultados inevitables de una sociedad, en la que el acto central no es […] la comunicación, sino el consumo, que precisamente no crea relaciones, sino que se diluye en un acto solitario, ciertamente repetido muchas veces, pero siempre susceptible de ser vivido en la misma ausencia relacional» (Alonso, 2006:97). Habría que preguntarse qué queda en el interior de esa nueva ligereza vaporosa, qué queda por hacer y por exigir, inquirir si todavía hay algo que derribar o algo contra lo que resistir y pensar. Vattimo, en medio del estrépito y del estallido anuncia que tras la deflagración todavía queda alguna utopía, algún horizonte: «Una posmodernidad que se realizara como forma de racionalidad social más ligera, menos lóbregamente dominada por el *realismo* de la razón calculadora de la ascética capitalista, burocrática o revolucionario-leninista, propone una utopía digna del máximo respeto, y capaz quizá de estimular también nuestro empeño ético-político». (Vattimo, 1996:70) <<

[11] Se trataría de una situación de «revolución permanente», como si la sociedad capitalista se hubiera sarcásticamente apropiado en su práctica más viva de aquél sintagma que Trotski afamó. Aunque, ciertamente, ya el propio Marx lo apunta claramente en su manifiesto: «La burguesía no puede existir sin revolucionar continuamente los instrumentos de producción, esto es, las relaciones de producción, esto es, todas las relaciones sociales […] La continua transformación de la producción, la incesante sacudida de todos los estados sociales, la eterna inseguridad y movimiento, esto es lo que caracteriza la época burguesa respecto de todas las demás. Quedan disueltas todas las relaciones fijas, oxidadas, con su cortejo de representaciones y visiones veneradas desde antiguo, mientras todas las recién formadas envejecen antes de poder osificar. Todo lo estamental y establecido se esfuma; todo lo sagrado es profanado […]» (2005:45). Todos aquellos que se regocijan en la apología del puro devenir, aquellos que gozan con un Heráclito llevado al paroxismo, aquellos que consideran que una coagulación sólida en medio del devenir es una máquina fascista que intercepta el libérrimo flujo vital, ellos, pues, pueden encontrar en la sociedad capitalista un paraíso bastante aproximado a sus aspiraciones, en tanto que en ella todo está en perpetuo ciclo de disolución, en tanto que en ella nada cristaliza para durar y permanecer. <<

[12] «El Capital es el Dios real, presente en todas partes y que se manifiesta en todas formas […] El Capital es el Dios que todo el mundo conoce, ve, toca, siente y gusta; existe para todos nuestros sentidos; es el único Dios que no ha encontrado ateos» (Lafargue, 1998:172). Eso hace decir Lafargue a uno de los personajes que conversan en su *La religión del capital*. «El Capital no reconoce ni patria, ni fronteras, ni color, ni raza, ni edad, ni sexo; él es el Dios internacional, el Dios Universal, y someterá a su ley a todos los hijos de los hombres […] Borremos las religiones del pasado, olvidemos los odios nacionales y nuestras querellas religiosas, y unámonos todos de corazón y de espíritu para formular los dogmas de la fe nueva, de la *Religión del Capital*» (Ibíd, 173). Incluso propone, con irónico y lacerante sarcasmo, un libro de oraciones capitalistas. «Padre nuestro Capital, Dios todopoderoso de este mundo, que desviáis la corriente de los ríos y perforáis las montañas, que separáis los continentes y unís las naciones; creador de las mercancías y manantial de vida, que subyugáis a los reyes y a los súbditos, a los patrones y a los asalariados: que vuestro reino se establezca en toda la tierra» (Ibíd, 207). Y, en efecto, la idolatría del Mercado se enseñorea y se extiende ya incluso entre sus propias víctimas. <<

[13] Es sin duda imprescindible citar aquí el «proceso de la destrucción creadora» que Schumpeter definió como consustancial al mismo dinamismo interno del modo de producción capitalista. «El capitalismo es, por naturaleza, una forma o método de transformación económica y no solamente no es jamás estacionario, sino que no puede serlo nunca» (1984:120). En efecto, así funciona el «proceso de mutación industrial —si se me permite usar esta expresión biológica— que revoluciona incesantemente la estructura económica *desde dentro*, destruyendo ininterrumpidamente lo antiguo y creando continuamente elementos nuevos. Este proceso de *destrucción creadora* constituye el dato de hecho esencial del capitalismo. En ella consiste en definitva el capitalismo y toda empresa capitalista tiene que amoldarse a ella para vivir» (Ibíd, 121). Un sistema, pues, que para sobrevivir requiere continuamente destruir lo que acaba de crear. <<

[14] El fantasma del *homo oeconomicus* no ha dejado de atravesar la ideología neoliberal dominante, una de cuyas más expresivas y extremistas manifestaciones vibró en la voz de ese miembro de la Escuela de Chicago llamado Gary Stanley Becker, premio Nobel de economía que afirmó lo siguiente: «Estoy diciendo que el enfoque económico suministra un valioso y unificado marco para comprender *todo* el comportamiento humano» (Febrero, Schwartz, 1997:57). No sólo las operaciones que se realizan dentro del mercado, sino absolutamente todos los comportamientos humanos han de ser comprendidos como comportamientos económicos. En ese sentido, toda la cultura humana queda economizada, como por otra parte ya vio Polanyi cuando mostró las funestas consecuencias de esa utopía liberal que aspira a reducir toda la sociedad a mercado, que aspira a que el mercado no tenga alteridad, a eliminar todo lo no-económico o, en todo caso, a economizar lo que de suyo no es económico. «Es cierto que no puede existir ninguna sociedad sin algún sistema de cierta clase que asegure el orden en la producción y distribución de los bienes. Pero ello no implica la existencia de instituciones económicas separadas; normalmente, el orden económico es sólo una función del orden social en el que se contiene» (2003:121). Pero en la sociedad industrial-capitalista asistimos al inédito fenómeno de que una institución, el Mercado, se emancipa del resto de relaciones sociales para ulteriormente fagocitarlas y absorberlas. «En lugar de que la economía se incorpore a las relaciones sociales, éstas se incorporan al sistema económico» (Ibíd, 106). Lo cual, a la postre, no significa sino que «se subordina la sustancia de la sociedad misma a las leyes del mercado» (Ibíd, 122). El «molino satánico» del Mercado se extiende con canceroso ritmo y todos los otros lazos socioculturales quedan sumidos en la interioridad del Mercado. También Hannah Arendt describe, en consonancia con lo anterior, lo que ella denomina el triunfo del *animal laborans* en la sociedad moderna, el triunfo de la mera *zoe* que invade la ciudad, la reducción del *bios* político a una mera funcionalidad animalizada en la que desaparece el espacio público y el encuentro con los otros. Se

trataría de una re-biologización del campo antropológico, de una animalización de la comunidad política. La cultura humana, en las condiciones del capitalismo consumista, queda reducida al mero expediente inmanente de reproducción y mantenimiento de la vida-zoe. Dice Arendt que «nos resulta difícil comprender que, según el pensamiento antiguo sobre estas materias, la expresión «economía política» habría sido una contradicción de términos» (Arendt, 2005:55). Pero el régimen de la sociedad capitalista, por el contrario, es precisamente un régimen del *oikos* liberado en el interior de la ciudad, que invade y monopoliza todas las relaciones propias del espacio público para imponer una *totalización oikonomica*, un espacio en el que ya sólo se lucha por la supervivencia, encapsulados en la mera inmanencia vital-animal. <<

[15] Nihilismo es, ciertamente, el gigantesco y brutal proceso de igualación por el cual toda la complejidad de la orografía cultural humana queda reducida a la equivalencia de los valores de cambio. Hablamos, pues, de un proceso de abstracción reductora y homogeneizadora, en el que las operaciones meramente económicas crecen desordenadamente ocupando todo el espacio de las relaciones humanas. Todos los valores de uso social se equivalen abstractamente bajo la forma mercancía en un vaciado nihilizador que despoja al mundo de la vida de cualquier otro valor no económico. Todos los contenidos antropológicos que antes no eran de suyo económicos quedan fagocitados y vampirizados por ese endoesqueleto de producción-circulación-consumo que subsume y absorbe todas las relaciones humanas no-económicas para economizarlas. Este es el panorama, pues, de la «sociedad crecientemente económico-tecnológica optimizada y consumista» (Tomamos ésta última expresión y el sentido de lo aquí apuntado del profesor Juan Bautista Fuentes; Por ejemplo, en su entrevista de la revista *Nexo*, N°3-2005 o en su artículo «El espacio europeo de educación superior, o la siniestra necesidad del caos», *Logos*, Vol. 38, 2005, 303-335). <<

[16] Un pensamiento tan anémico que, ciertamente, no puede ya esbozar una crítica creíble contra los desmanes del capitalismo salvaje. «Si el mercado es natural, inevitable o necesario, no tiene sentido discutir sobre sus fundamentos morales. Nadie se pregunta por los fundamentos morales de la neurona, de la evolución de las galaxias o del teorema del punto fijo. La tesis de la «neutralidad moral del mercado» no apela a razones morales, sino al carácter indiscutible del mercado» (Ovejero, 1994:17). Pues, en efecto, para los que sostienen la «naturalidad» del mercado «preguntarse por los fundamentos morales del mercado es tan peregrino como preguntarse por los fundamentos morales del oxígeno» (Ibíd, 16). Esa debilidad del pensamiento vendría dada, paradójicamente, por un nuevo fundamento absoluto, por una nueva instancia indubitable e incuestionable, esto es, el Mercado capitalista, escrito así, con mayúsculas, para expresar patentemente la idolatría que hacia él se profesa. «Si la justicia consiste en el respeto a los resultados del mercado, ya no se pueden criticar los resultados del mercado en nombre de la justicia. Son tautológicamente justos. Si embargo, eficiencia significa desde este punto de vista, que la justicia es lo que resulta del mercado: por tanto, lo que resulta de aquellas relaciones sociales de producción, para las cuales pretendidamente no hay alternativa. No solamente la justicia, sino todos los valores son reducidos tautológicamente a lo que es el resultado del mercado. ¡Mercado Mundial, Juicio Final!» (Hinkelammert, 2001:33). <<

[17] Los hombres caminan más despacio que el capitalismo, la política se despliega a una velocidad inferior a la impuesta por las necesidades del capital. El *zóon politikon* no puede vivir a semejante velocidad, Aristóteles ha sido enterrado por el capitalismo. La palabra deliberativa requiere una lentitud, una pausa, un receso, un espacio, una plaza no sujeta a la voracidad digestiva del ciclo mercantil. La velocidad capitalista es pura *anomia*, ausencia de Ley. La palabra, la política, la ciudad, el encuentro con los otros en lo público, los símbolos, las tradiciones, los relatos, el arte, todo ello necesita de un espacio privilegiado robado a la voracidad meramente vital de la Naturaleza, que se mueve en sus meros ciclos de reproducción incesante y siempre hambrienta. Los muros de la ciudad, de la ciudad neolítica, nos han separado siempre de ella. El capitalismo contemporáneo ha derrumbado esas murallas, nos ha devuelto al ciclo natural del hambre, de la voracidad siempre renovada, a la selvática condición de lo puramente comestible, y lo ha hecho propulsándonos además a una velocidad inhumana. La vieja condición neolítica del hombre queda deshecha, nos sumergimos en una ciudad intangible de perpetuo movimiento renovado, en una rapidez sin cosmos en el que las cosas no arraigan, en el que los hombres son desbordados por un sistema que se lanza por una pendiente de velocidad inaprensible frente a la cual la condición indígena del hombre se ve siempre rezagada. Vamos retornado al ulular de la Especie. [Este texto pertenece a una reseña de la obra *La ciudad intangible* de Santiago Alba Rico (Jorge Polo Blanco, 2007) publicada en la revista *Cuaderno de Materiales* en su versión digital: http://www.filosofia.net/materiales/resenas/r_2_ciudad_polo.html. <<

[18] «El mundo de la globalización económica y tecnológica es el mundo del tránsito y de la circulación […] Los aeropuertos, las cadenas hoteleras, las autopistas, los supermercados […] son no lugares en la medida en que su principal vocación no es territorial, no consiste en crear identidades singulares, relaciones simbólicas y patrimonios comunes, sino más bien en facilitar la circulación (y, por el ello, el consumo) en un mundo de dimensiones planetarias» (Augé, 2003:101). <<

[19] El hombre postmoderno extiende su voluntad re-constructiva a todos los niveles, a los últimos niveles. En efecto, si la personalidad biográfica queda reducida a un cúmulo de piezas reciclables y desechables, también las mismísimas entrañas de nuestra naturaleza biológica están empezando a ser objeto de nuestra entera manipulación y diseño. «Hemos llegado tan lejos como para albergar la esperanza de manipular la composición genética de los seres humanos, que hasta hace poco constituía el modelo mismo de inmutabilidad […]» (Bauman, 2005:178). Ni siquiera la «identidad genética» permanece incólume, también ella llegará a ser objeto de consumo, de diseño, de reciclaje, de movilidad. <<

[20] El capitalismo, según Bell, acaba entrando en una dinámica cultural internamente contradictoria, en el sentido de que los viejos valores antaño preponderantes de funcionalidad, eficacia y eficiencia (que otrora habían impregnado toda la contextura del sistema sociocultural) ahora vertebran el ámbito de la producción pero chirrían y entran en conflicto con el ascenso imparable del hedonismo en el ámbito de la cultura, debido principalmente al acceso por parte de las clases medias al consumo masivo. Así es como, según Bell, se ha pasado «de la ética protestante al bazar psicodélico» (1977:63). Esa nueva atmósfera cultural, ese «hedonismo pop» (78) o esa «democratización del libertinismo» (80) corroen la consistencia del viejo capitalismo puritano y conduce a las sociedades occidentales a una insoslayable crisis cultural. «La ética protestante y el temperamento puritano fueron códigos que exaltaban el trabajo, la sobriedad, la frugalidad, el freno sexual y una actitud prohibitiva hacia la vida. Ellos definían la naturaleza de la conducta moral y de la respetabilidad social» (64). El resquebrajamiento de esa cosmovisión en el ámbito de la cultura tuvo su origen, empero, en el seno del propio desarrollo del capitalismo cuando éste empezó a tomar la forma de un sistema dirigido al gran consumismo. «La quiebra del sistema valorativo burgués tradicional, de hecho, fue provocada por el sistema económico burgués: por el mercado libre, para ser precisos» (64). Esa es la contradicción cultural del capitalismo. El postmodernismo, según Bell, es un hijo parricida creado por la evolución misma del capitalismo. Un hijo díscolo y rebelde que, creado por el propio capitalismo consumista, se revuelve contra la lógica misma del viejo capitalismo. Con el advenimiento del temperamento postmoderno, dice Bell, «[t]anto en la doctrina como en el estilo de vida, lo anti-burgués triunfó. Este triunfo significó que predominó en la cultura lo antinómico y el anti-institucionalismo. En el reino del arte, en el nivel de la doctrina estética, pocos se opusieron a la idea del experimento ilimitado, de la libertad sin trabas, de la sensibilidad sin restricciones, del impulso como superior al orden, de la imaginación inmune a la crítica meramente racional. Ya no hay

una vanguardia, porque nadie está de parte del orden o de la tradición, en nuestra cultura posmoderna» (62). Nosotros, sin embargo, no aceptamos que la postmodernidad sea una hija parricida del capitalismo. Nosotros, contra Bell, apuntamos que esa cultura postmoderna es una buena hija que lubrica y realiza todos los deseos de su padre, perpetuándolo y reproduciéndolo. <<

[21] También Lyotard (1984:99) habla de la deriva de la ciencia postmoderna hacia el estudio de inestabilidades; el advenimiento de la teoría cuántica y la microfísica, la crisis del determinismo, el enterramiento de Laplace. <<

[22] Algunos trabajos como el de Giovanni Sartori (1998) exploran las consecuencias de una sociedad sujeta al imperio de la imagen. Sartori, con un lenguaje ciertamente catastrofista y alarmado, advierte de cómo el Homo sapiens está siendo reducido a una criatura que sólo ve pero que apenas puede pensar abstracta y reflexivamente; de cómo el sapiens deviene en disminuido *Homo videns* sumergido en un proceso de atrofia de las capacidades intelectivas superiores. La capacidad discursiva queda anegada en la instantaneidad veloz de una imaginería espasmódica que anula el pensamiento. De hecho, Sartori habla de una era del post-pensamiento. «El hombre del postpensamiento, incapaz de una reflexión abstracta y analítica, que cada vez balbucea más ante la demostración lógica y la deducción racional, pero a la vez fortalecido en el sentido del ver (el hombre ocular) y en el fantasear (mundos virtuales) […]» (1998, 136). Pues, en efecto, «[…] la tesis de fondo del libro es que un hombre que pierde la capacidad de abstracción es *eo ipso* incapaz de racionalidad y es, por tanto, un animal simbólico que ya no tiene capacidad para sostener y menos aún para alimentar el mundo construido por el *homo sapiens*» (Ibíd, 146). <<

[23] Quedamos «devueltos» y arrojados a un «estado de naturaleza» que es la omnipotencia desnuda del Mercado Absoluto, el cual nos atraviesa con sus vientos caóticos e ingobernables, insujetables, turbulentos, centrífugos, biológicos, que nos zarandea con sus pánicos bursátiles, con sus tormentas financieras, con sus convulsiones impredecibles, con sus recesiones imprevistas, con sus desplomes de bolsa, con sus derrumbes de precios, con sus golpes de inflación, con sus crisis de sobreproducción, con sus caídas de la demanda, con sus devaluaciones monetarias, con sus desaceleraciones repentinas, con sus subidas de tipos, con sus crack. El Mercado es el nicho ecológico y el entorno climatológico en el que los hombres sobreviven desnudos, un nicho y un entorno cuyas condiciones no son controladas, ni decididas, ni previstas, ni discutidas, ni gobernadas: sobrevienen como sobrevienen los cataclismos naturales. Ante ello sólo cabe la fe supersticiosa gestionada por hechiceros y magos, la credulidad atemorizada y trémula de unos individuos que escuchan a los economistas y a los analistas «expertos» del mismo modo que un campesino medieval escuchaba los augurios y auspicios del cura. No entendemos ese lenguaje, no entendemos las fuerzas que hay en juego, las acometidas nos advienen con sobrecogimiento, nada hay que podamos hacer y somos pura impotencia supersticiosa ante los cambios de la economía-clima. [Este texto pertenece a una reseña de la obra *La ciudad intangible* de Santiago Alba Rico (Jorge Polo Blanco, 2007) publicada en la revista *Cuaderno de Materiales* en su versión digital: http://www.filosofia.net/ materiales/resenas/r_2_ciudad_polo.html. <<

[24] Un proceso que ya Guy Debord desentrañó en su clásica e imprescindible obra *La sociedad del espectáculo*, una obra prologada por José Luís Pardo del siguiente modo: «Si Marx había «puesto sobre sus pies» la idea hegeliana de enajenación al mostrar que su «base material» era la explotación económica de los trabajadores, Debord, que vive en la Francia de la posguerra el florecimiento de la sociedad de consumo de masas y de la industria del ocio asociada a la economía de la abundancia, la progresiva penetración del llamado *american way oflife* y la generalización de los medios de comunicación audiovisual, enfoca su análisis hacia un modo de alienación de los trabajadores que ya no se centra en la explotación durante el tiempo de trabajo (tiempo que, efectivamente, tiende a disminuir), sino que coloniza el ocio aparentemente liberado de la producción industrial y se pone como objetivo la expropiación del *tiempo total de vida* de los hombres, del cual el mercado internacional del capital extrae ahora nuevas plusvalías, y que impone la generación de todo un «seudotrabajo» (el sector terciario o de los servicios) para alimentar el «seudoocio» del proletariado convertido en masa de consumidores pasivos y satisfechos, en agregado de *espectadores* que asisten a su propia enajenación sin oponer resistencia alguna» (Debord, 2003:11). Perfecta síntesis de eso que se ha dado en llamar «capitalismo posindustrial», el cual en todo caso no es un «nuevo» capitalismo, sino una nueva fase del Capital en la que las plusvalías ahora no son extraídas únicamente del sector productivo (lo cual permite relajar la «presión» sobre el tiempo de trabajo, al menos en buena parte de Occidente, no así en los países de la «periferia» donde las condiciones de producción se realizan aún en régimen de explotación decimonónica), sino que dichas plusvalías se extraen ahora del cuerpo social entero en tanto que todo él ha sido reducido a mercancía, en tanto que todo el tiempo de la vida de los hombres queda capitalizado, mercantilizado, economizado. Como señala el mismo Debord, «El espectáculo es el momento en el cual la mercancía alcanza la *ocupación total* de la vida social. No es únicamente que se haga patente la relación con

la mercancía, sino que ya no hay otra cosa más que esa relación: el mundo visible es su mundo. La producción económica moderna amplía su dictadura tanto en extensión como en intensidad […] En este punto de la «segunda revolución industrial», el consumo alienado se convierte en un deber para las masas, un deber añadido al de la producción alienada» (Ibíd, 55). <<

[25] Naomi Klein (2001) expone de forma excelente todo este proceso. <<

[26] El problema ya no es la cosificación de las relaciones humanas, como en algún momento pudo denunciar la Teoría Crítica frankfurtiana. El problema de la sociedad capitalista de consumo, tal y como explica Santiago Alba Rico a través de todos sus trabajos, es precisamente la ausencia de reificación. «[…] el hambre es hoy una estructura, una ley, una mentalidad. El hambre es el azote del mundo. El hambre de los que no comen y el hambre de los que no dejan de comer. El hambre de los que se saciarían con un cuenco de legumbres y el hambre de los que no tienen bastante con el universo y todos sus planetas. La verdadera ideología de la globalización es el hambre: el derecho a comer *ilimitadamente*. El hambre no acumula (cosas) y en éste sentido sólo una visión superficial puede concebir el capitalismo como un proceso de acumulación ininterrumpido. Se trata, más bien, de un proceso de destrucción generalizada en que cualquier alto, cualquier conservación, cualquier duración limita el crecimiento del capital. En que cualquier solidez […] pone en peligro la reproducción del sistema. El capitalismo es una guerra total —permanente — contra las cosas, librada en la forma misma de la *mercancía*». (Alba Rico, 2007b:36). <<

[27] En este sentido son interesantísimos los análisis de Günther Anders (2001) acerca de ese «desnivel prometeico» que caracteriza y define la situación contemporánea de un hombre que vive dentro de una inhabilitante desproporción entre la capacidad de hacer y la facultad para imaginar los productos de la acción. En un universo técnico-económico de infinita complejidad inabarcable y determinado por una complejísima red de estructuras inaprehensibles el hombre no puede representarse adecuadamente la justa proporción de los acontecimientos. Un hombre, pues, cuya capacidad imaginativa y representativa es demasiado «pequeña», un hombre cuya medida estética y moral ha sido sobrepasada por un mundo que se mueve a una velocidad demasiado inalcanzable y a través de unos parámetros demasiado inconmensurables. El hombre se ha quedado pequeño, rezagado, obsoleto; el hombre es ya demasiado antiguo en un mundo que se mueve en unas coordenadas inalcanzables para él. El mundo se ha hecho desproporcionado, desmedido. <<

[28] No debiéramos abusar de la analogía biológica, pero es inevitable pensar en alguna suerte de cruenta «supervivencia del más apto» a la hora de describir una formación histórica cuyos agentes productivos compiten entre sí para adaptarse a las rápidas transformaciones de un entorno [en perpetua mutabilidad], resituando a los hombres en un nuevo nivel pre-cultural, en un nuevo nivel de pura supervivencia biológica. ¿Pues qué ponen en juego Adam Smith y Darwin? La lucha descarnada por la supervivencia, la «mano invisible» y la «selección natural» para «decidir» quién es más poderosos en la lucha, quién tiene una quijada más poderosa, quién muerde y degüella más, quién sobrevive a duras penas y quién perece. ¿Es [la capitalista] un tipo de sociedad cuyas imposiciones y determinaciones lanzan la historia de los hombres a una extraña «re-biologización», devolviendo a la humanidad a un estado de competencia pre-política o a-política, un estado donde ya nadie decide nada, donde ya no hay palabra política deliberadora sino un mero dejarse llevar por las «razones» impersonales e impredecibles de las condiciones económicas anárquicas e ingobernables del mercado? De ser así, dichas condiciones se impondrían como una exterioridad ajena e incontrolable a la que sólo cabría adaptarse como se adaptaban los Australopithecus a los cambios del clima; un mercado que funciona cual nicho ecológico y cuyas oscilaciones y crisis son vividas como inexorables cambios ecológicos ante los que sólo caben la adaptación y el exorcizo mágico. El capitalismo nos ha re-naturalizado por completo, nos ha devuelto a la inseguridad inmanente de la mera reproducción de la vida, nos despoja de la ciudad, del mínimo tejido donde medra lo humano. [Este texto pertenece a una reseña de la obra *La ciudad intangible* de Santiago Alba Rico (Jorge Polo Blanco, 2007) publicada en la revista *Cuaderno de Materiales* en su versión digital: http://www.filosofia.net/materiales/resenas/r_2_ciudad_polo.html. <<

[29] Como señala José Luís Pardo en su ya citado prólogo a *La sociedad del espectáculo* de Debord (2003) «La célebre profecía de la *aldea global*, de la cual no dejamos de hacernos lenguas desde entonces, mostraba, desde su propia formulación, la ambigüedad de lo que anunciaba: *por una parte*, un proceso de *globalización* sin precedentes, sobre el cual el propio MacLuhan cargó las tintas en su momento; y, *por otra parte*, un proceso de *aldeanización* igualmente inédito […] La impresión que va abriéndose camino desde entonces es, por tanto, la de que los dos extremos de esa presunta alternativa […] lejos de ser excluyentes, se requieren y exigen mutuamente: *cada progreso en el sentido de la globalización*, *parece ser una regresión en la dirección de la aldeanización*». Pardo llama la atención, pues, acerca de «la estricta solidaridad —si no identidad— entre entre la globalización y la aldeanización de la existencia». Se trata de una extraña polarización en el sentido de que, cuanto más interconectados estamos en la telemática red global, más nos replegamos en la inmanencia intimista de los reductos aldeanos, lo cual quiere decir que se pierden los «espacios intermedios» de una ciudad en la que me encuentro con otros que no son de mi aldea pero que tampoco es una evanescente red de cosmopolitismo abstracto e indiferenciado. De la misma manera que las aldeas medievales estaban rodeadas por extensísimos bosques sombríos repletos de acechanzas, de peligros, de monstruosidades y de miedos, para nosotros las ciudades y los entornos urbanos «empiezan a convertirse en bosques o desiertos inhabitables, peligrosos y poblados de fantasmas, que rodean amenazadoramente las aldeas contemporáneas —las urbanizaciones, los barrios, a veces simplemente las viviendas privadas— en cuyo interior el neocampesinado posindustrial se pone a salvo conectándose a un espacio global intangible y —en el sentido debordiano del término— “espectacular”». <<

[30] En este contexto resulta imprescindible tener presente la ya clásica distinción realizada por Tönnies entre *Comunidad* (Gemeinschaft) y *sociedad* (Gesellschaft). En efecto, los lazos comunitarios están basados en la cálida unidad orgánica y natural, en un parentesco de reciprocidad viva y afectiva, en la espontánea comunión inmanente, en la pertenencia íntima y hogareña. «La vida comunitaria se desarrolla en relación permanente con la tierra y el enclave del hogar. Esto sólo puede explicarse en términos de su propia existencia, pues su origen y, por ende, su realidad, reposan en la naturaleza de las cosas» (1979:51). La asociación, por el contrario, es una relación basada en lazos contractuales, mecánicos, impersonales, abstractos, fríos, instrumentales y utilitaristas. <<

[31] Ningún derecho natural, ninguna dignidad inextirpable y divina subsistía en las entrañas de un hombre apátrida, nos cuenta Arendt. «La concepción de los derechos humanos, basada en la supuesta existencia de un ser humano como tal, se quebró en el momento en que quienes afirmaban creer en ella se enfrentaron por vez primera con personas que habían perdido todas las demás cualidades y relaciones específicas —excepto las que seguían siendo humanas—. El mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano». (Arendt, 1982:378). <<

Document Outline

- Postmodernidad consumista y nihilismo de la mercancía
- 1. Irónicos y humorísticos
- 2. Corroídos y líquidos
- 3. Nihilismo risueño
- 4. Liberación lúdica en el caos
- 5. Nostalgia de un mundo más pequeño
- Bibliografía
- Autor
- Notas